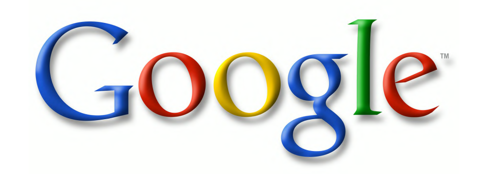


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

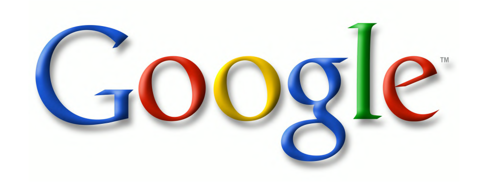
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

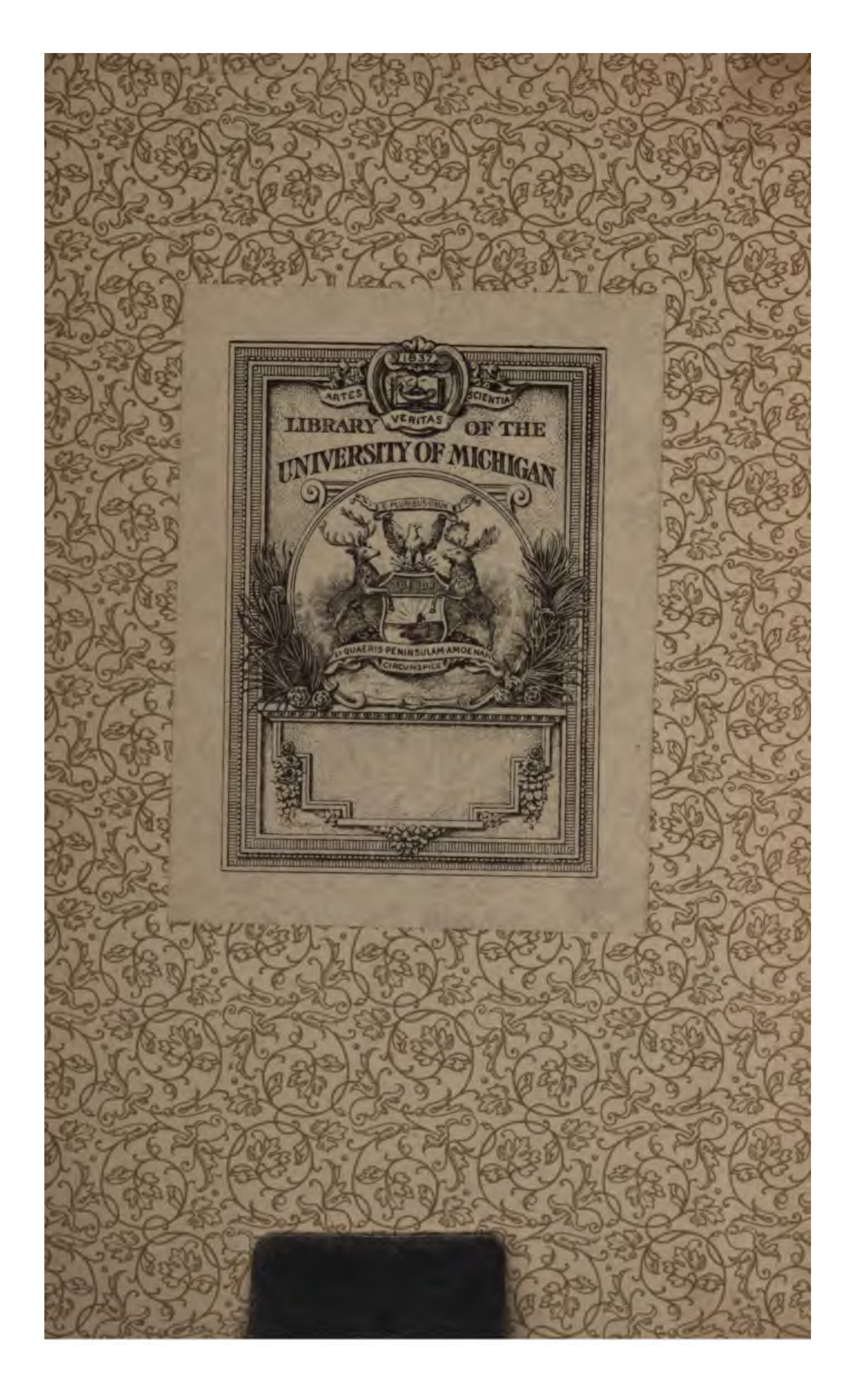
Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

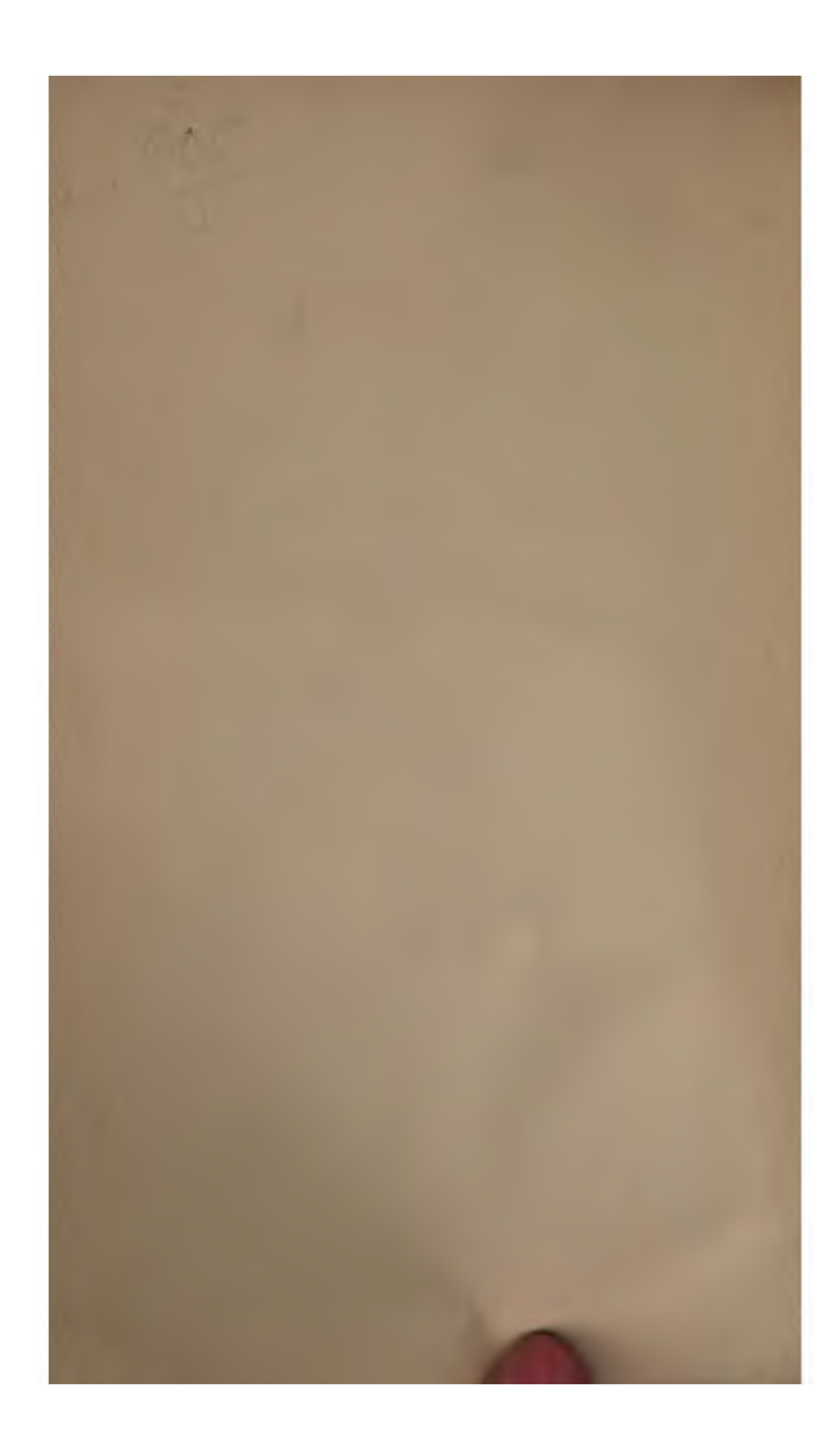
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`


A 796,500


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





892.06
J 86

JOURNAL ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME IX

JOURNAL ASIATIQUE

87789

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, DUGAT, DULAURIER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, MUNK, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, REINAUD
RENAN, DE ROSNY, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME IX



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1867.

DE LA TRADUCTION ARABE

DE DIOSCORIDES,

ET DES TRADUCTIONS ARABES EN GÉNÉRAL.

ÉTUDES PHILOLOGIQUES POUR FAIRE SUITE À CELLES SUR EBN BEITHÂR,

PAR M. L. LECLERC.

Dans un travail sur Ebn Beithâr, nous avons étudié cet auteur au point de vue du grec, du latin et du berbère. Nous avons exposé les règles de la transcription du grec en arabe; nous avons relevé un certain nombre de mots latins ou néo-latins empruntés par les Arabes à la langue des chrétiens espagnols, langue appelée *latine* par Ebn Beithâr; enfin nous avons recherché des traces de l'article dans quelques mots berbères.

Aujourd'hui nous venons ajouter un complément à ce travail par des recherches dont nous avons pris les éléments surtout dans la traduction arabe de Dioscorides, que contient le manuscrit 1,067 du Supplément arabe de la Bibliothèque impériale.

Voici comment nous allons procéder.

Nous parlerons d'abord de ce précieux et vénérable manuscrit, de son texte et des notes marginales qui l'enrichissent.

Nous dirons quelques mots sur la manière dont les expressions géographiques ont été rendues en arabe.

Nous donnerons, d'après ces notes, une liste nouvelle de termes botaniques empruntés au latin.

Nous signalerons certains faits prouvant que les médecins arabes de l'Andalousie pratiquaient les herborisations.

Nous donnerons quelques nouveaux noms berbères.

Enfin, nous parlerons des traductions arabes en général, et nous développerons cette proposition, que, quand on traduit de l'arabe en matière scientifique et surtout médicale, on doit toujours s'enquérir si les Grecs n'ont point passé là, et nous donnerons de nombreux exemples à l'appui.

Le manuscrit 1,067 du Supplément arabe de la Bibliothèque impériale, est un in-folio de 144 feuillets. L'écriture, de style oriental, est toute d'une main. Sans être élégante, elle est d'une facture large et très-lisible. Les points diacritiques manquent parfois, mais se suppléent facilement. Les têtes de chapitre sont en gros caractères et en encre noire.

Ce manuscrit n'a pas moins de six siècles et demi d'ancienneté, ayant été terminé au mois de novembre de l'année 1219, ainsi qu'il est relaté dans une note dont les derniers mots sont assez peu lisibles, mais

que nous croyons devoir lire ainsi : وكان الفراغ منه في شهر رمضان سنة ست عشرة وستماية

Le corps du manuscrit est dans un assez bon état de conservation. Le haut des pages a été en partie envahi par l'humidité. Les marges, d'une largeur d'environ trois doigts, sont parfois complétement couvertes de notes précieuses qui, malheureusement, sont quelquefois détruites soit par l'usure, soit par des bandes de papier appliquées pour soutenir le bord des feuillets. La reliure aussi, trop serrée, empêche d'en lire quelques-unes tracées sur les marges internes.

Quelques annotations sont à signaler. A la fin de chaque livre il est dit que la collation en a été faite et que le texte a été trouvé conforme. Il paraît même, d'après deux notes, que la collation, sinon la copie, aurait été faite par un certain Abd el Malek ben 'Abi'l Fateh', sous le contrôle d'un botaniste assez souvent cité par Ebn Beithâr, à savoir Aboul Abbâs Ennabaty, qui pourrait bien être l'auteur de certaines notes marginales dont nous parlerons tout à l'heure[1].

Nous avons aussi le nom de trois propriétaires de cette copie bénite النسخة المباركة, dont l'un sous forme de cachet. Sous le nom de l'un d'eux, nous lisons : « A Constantinople. » Ainsi notre volume est

[1] Abou'l Abbas, né à Séville, voyagea en Orient. Il arrivait à Alexandrie en 1216. Quelques observations faites sur les bords de l'Euphrate pourraient aussi être de lui.

allé de l'orient à l'occident, la plupart des notes ayant été faites en Espagne.

Voilà pour le matériel. Parlons du contenu.

Ce volume contient les cinq livres de Dioscorides, plus les traités des poisons et des venins[1]. Tel est le titre : كتاب ديسقوريدس من اهل عين زربة في هيولى علاج الطب تفسير اصطفن واصلاح ابي زيد حنين بن اسحق لمحمد موسى البغدادى, ce qui veut dire : « Livre de Dioscorides, originaire d'Anazarbe, sur la matière médicale, traduction d'Étienne, revue par Abou Zeid Honeïn ben Ishaq, pour Mohammed Mouça de Bagdad.

Étienne et Honeïn étaient contemporains et vivaient au IXe siècle de l'ère chrétienne. On sait bien peu de choses sur le premier. Hadji Khalfa le cite comme ayant fait plusieurs traductions, entre autres celle de Dioscorides. Ibn Abi Ossaibyah dit que comme traducteur il approche de Honeïn, dont les traductions lui paraissent parfaites. Quant aux connaissances linguistiques de Honeïn, il dit qu'elles s'étendaient à ces quatre langues : l'arabe, le syriaque, le grec et le persan.

D'après les notes de notre manuscrit, Étienne, dont l'autorité est souvent invoquée, a dû faire plus que des traductions, c'est-à-dire des commentaires.

[1] Nous trouvons à la fin du cinquième livre une note qui conteste formellement l'attribution de ces traités à Dioscorides. C'est aussi l'opinion de Sprengel : *Auctori adscribendi esse videntur a nostro diverso*. Voici une partie de cette note : لى ، وبتمامها كمل كتاب ديسقوريدوس وما زاد عليه مما ياتى بعد هذا ليست من تاليفه

Nous avons une preuve que la traduction de Dioscorides était aussi regardée comme l'œuvre de Honeïn, par une note écrite vis-à-vis *l'huile de poix :* ترجم الرازى كما ذكر حنين هنا.

Nous avons collationné d'un bout à l'autre avec l'édition de Dioscorides donnée par Sprengel, et nous n'avons trouvé que de légères différences.

Nous n'avons pas trouvé, sinon deux ou trois fois, les synonymes, en langues étrangères, qui accompagnent généralement l'énoncé du médicament, synonymes généralement omis par les éditeurs. Nous avons aussi fait la comparaison de cette traduction de Dioscorides avec celle que nous trouvons dans Ebn Beithâr, et nous n'avons pas rencontré de différences notables. Il en est une cependant à laquelle on devait s'attendre. Dans notre premier travail, en faisant l'historique, d'après M. de Sacy, de la traduction de Dioscorides, nous avons dit que les traducteurs avaient conservé les noms grecs dont la synonymie leur était inconnue, en attendant que le temps révélât leur connaissance. Dans Ebn Beithâr, les paragraphes portent en tête le nom arabe du médicament. Dans la traduction de Dioscorides, on trouve constamment en tête du paragraphe le mot grec transcrit en arabe, puis son synonyme, quand il est connu, ce qui n'existe pas dans environ le tiers des cas. C'est ainsi, par exemple, que commence le paragraphe relatif au miel : مالى وهو العسل. Voici un cas assez curieux, où l'on a conservé toute une petite phrase grecque. Il s'agit des mille-pieds, et le texte grec com-

mence ainsi : *Ὄνοι οἱ ὑπὸ τὰς ὑδρίας.* Nous lisons dans l'arabe cette transcription quelque peu défectueuse : اونى أبايغوطاس اذُرى اس. Une note marginale porte : تفسر اسم هذه الدبة للحمرا التى تحت انية الما. Dans le cas où le synonyme a fait défaut à la rédaction primitive, on le trouve soit au-dessus de la ligne, soit en note marginale. On rencontre dans le corps des paragraphes ce que l'on rencontre au commencement. Ainsi, à propos du *lyncurium*, il est dit : c'est *l'électron*. La traduction rend simplement le mot ايلقطرون, et on lit dans une note : زعم اصطفن ان ايطلقطرون مطلق هو اسم الكربا (كهربا) *sic* [1].

Il en est pour les noms de maladies comme pour ceux de médicaments. Dioscorides recommande l'encens contre les *myrmécies*, sorte de verrues qui s'accompagnent de fourmillement. On lit dans l'arabe : الوجع الذى يسمى ميرميقيا. Le sens du mot n'a pas été compris; mais nous trouvons cette note : زعم حنين ان ميرميقيا هو شى كالثواليل يظهر فى البدن ويعرض فى موضعه شبيه بدبيب النمل

[1] Les erreurs de la traduction sont aussi relevées par les notes. Ainsi Étienne a traduit جخيديون par شاهترج «le fumeterre.» Une note d'Ebn Beithâr contredit cette version : زعم اصطفن انه الشاهترج وليس هو. Nous citerons une autre correction marginale. Dioscorides rapporte que les raisins secs conviennent pour les *épinyctides* et le *charbon*. La valeur du premier mot ne fut pas connue d'abord, et on se trompa sur le second. Le texte porte افينيقطيدس والجدرى. Nous lisons en marge : يقال ان افينيقطيدس الشرى ويمكن ان يفهم مكان الجدرى النار الفارسى

C'est ainsi que la langue des *Moallaqat* et du Coran débutait dans la science; mais peu à peu elle s'enrichit. Les *mirmikya* de Honeïn sont franchement appelées نملة par Abulcasis, et l'arabe a la même étymologie que le grec : l'un et l'autre rappellent la fourmi. Ces tâtonnements ont aussi leur intérêt, et l'on conçoit combien il est facile, avec de tels documents, d'établir sur des bases solides une technologie médicale. Malheureusement on n'est pas assez entré dans cette voie pénible, mais sûre. Nous y reviendrons en finissant cette étude.

Il est encore un fait que nous devons signaler. Parfois Dioscorides fait mention des divinités grecques; ainsi quand on arrache la racine d'ellébore noir, on adresse des prières à Apollon et à Esculape. Ici, la traduction arabe met simplement la divinité يصلون لله. Nous lisons, de plus, chez Ebn Beithâr عزّ وجلّ.

Parlons maintenant des notes.

Nous avons dit qu'elles couvraient parfois toutes les marges. Nous répéterons que malheureusement un grand nombre sont perdues et complétement illisibles. Nous croyons devoir les ranger en quatre catégories.

La première est d'une écriture très-fine. L'autorité d'Étienne y est presque constamment invoquée, et quelquefois celle de Honeïn. Généralement ces notes sont très-intéressantes; elles ont trait à des variantes, des explications, des définitions de mé-

dicaments et de maladies, que le texte donne en grec, des étymologies, des notions géographiques, la valeur des poids et mesures, etc. Très-abondantes dans les deux premiers livres, elles deviennent ensuite plus rares.

La deuxième série porte en tête ق, et nous serions tenté d'y voir la main d'Abou'l Abbas Ennabaty. Parfois il contredit Ebn Djoldjol, le plus souvent il cherche à déterminer les plantes et en indique les stations en Espagne. Deux de ces notes sont particulièrement curieuses. L'une, qui a trait au *persea*, est reproduite par M. de Sacy dans son Abdallatif; l'autre combat l'opinion qui fait du *tripolion* de Dioscorides le *turbith* تربد.

Une troisième série se compose de citations d'Ebn Beithâr, relatives aux synonymies, citations très-précieuses pour qui ne possède pas cet auteur.

Nous comprendrons dans une quatrième série toutes les autres notes n'accusant pas une origine commune.

Une double note, appartenant à l'une et à l'autre de ces deux dernières catégories, nous a paru digne d'être relevée, en ce qu'elle porte sur une question de philologie grecque; elle vient à propos du *taminier*, ou vigne noire, en grec *ampelos melaina*. Le texte porte مالالا, qu'il eût fallu écrire مالاينا, et qui a été lu مالايا et confondu avec لايا. Le premier commentateur ne veut pas que l'on traduise ce mot par *noire*. Il admet bien que مالس, qui se rencontre plus d'une fois, signifie *noir;* mais il veut que مالالا

signifie *lisse*, attendu qu'il a ce sens à propos des deux *smilax*, dont l'une est dite lisse لايا et l'autre rugueuse احرش. Le second veut que ces deux mots aient une racine commune. Les lettres *s* et *a*, dit-il, ne sont pas radicales chez les Grecs, mais s'ajoutent à la racine, comme le *tanouïn* chez les Arabes. C'est ainsi que l'on trouve chez eux *souria*, *maqdounia*[1].

Il nous a paru intéressant de rechercher comment les expressions géographiques avaient été rendues par les traducteurs : il y a là un indice de l'état actuel des connaissances géographiques dans l'Orient.

Le nombre des termes franchement rendus en arabe est assez restreint. D'abord il y a le nom de l'Arabie. Quant à l'Arabie aromatifère, elle est rendue par بلاد العرب المنبتة الافاوية. Nous sommes étonné que les copistes aient assez mal rendu le mot *nabathéens*, pour qu'il ait été lu ايطاليا, ou même انطاكيا par Sontheimer. Quant à Pétra, son nom se lit bien, mais son adjectif est mal rendu. Parmi les noms bien rendus en arabe, nous citerons l'Égypte, la Thébaïde, l'Éthiopie ou Abyssinie, Palmyre, la mer Rouge, l'Inde, l'Arménie. La Judée est rendue par فلسطين, Babylone par بابل. Quant à la Syrie, elle est rendue plus souvent par سوريا que par بلاد الشام. Quant à la Perse, on la voit rendue par بلاد فارس ; mais le mot *persique* est simplement transcrit. Il en est de même du mot *médique*. Ci-

[1] Certes, on ne dira pas que cette traduction a été faite sur une traduction syriaque.

tons encore l'île de Chypre, donnée sous le nom qu'elle a conservé. Tous les autres noms sont simplement transcrits sous cette forme invariable et fastidieuse....... من بلاد التى يقال لها. Le Pont est quelquefois bien écrit بنطس; mais nous lisons souvent نيطس. De même, pour la Lybie, nous trouvons plus souvent لينوى que ليبوى. Parfois il y a une note marginale, Ainsi nous lisons que le pays dit اسبانيا est l'Andalousie, بلاد الاندلس, que la Thrace est aux confins de Constantinople. Une autre note nous donne l'Italie comme le pays des Francs. Une autre confond la Gaule, غالاطيا, avec la Galilée.

Un mot que nous croyons, comme tous les traducteurs, une expression géographique, n'a pas été considéré comme tel. Dioscorides rapporte que le macer vient de la Barbarie, *ἐκ τῆς βαρβάρου*. On sait que le nom de Barbarie s'appliquait aux rives de la mer Rouge, et même du golfe Persique. La version arabe a pris ce mot pour un adjectif, et l'a rendu de cette façon curieuse : من بلاد ليست من بلدان اليونانيين.

Il est une traduction que nous devons signaler. Le mot *Romains*, Ῥωμαῖοι, se présente une dizaine de fois, et constamment il est rendu par اهل رومية. Quant au mot *ῥωμαϊστί*, que tous les traducteurs rendent par *latine*, en latin, il se présente trois fois, et trois fois il est ainsi rendu : بالافرنجية. Ainsi, pour les Arabes, Rome n'était plus dans Rome, elle était dans l'empire de Charlemagne.

M. de Sacy a largement usé de notre manuscrit

pour sa traduction d'Abdallatif, et ce qui nous a étonné, c'est qu'il ait remarqué seulement une fois, à propos de la fève d'Égypte, le mot لطينى, que nous rencontrons au moins *une centaine de fois* dans les notes marginales. Voilà pourquoi il a commis l'erreur de croire que cela voulait dire *en français* ou *en italien*. Nous n'avons pu déchiffrer tous les mots accolés à cette qualification, mais nous en avons lu environ soixante et dix, plus ou moins altérés, sans doute par la négligence ou l'usure, mais dont un bon nombre accusent leur origine latine. D'autres ont une physionomie franchement espagnole. Ainsi, pour les Arabes d'Espagne, la langue de leurs voisins représentait le latin. Nous trouvons même deux ou trois fois la distinction de *latin vulgaire*, باللطينى العامى. Au lieu de باللطينى, nous trouvons quelquefois, mais bien rarement, باللطينية.

Tous les mots que nous allons donner sont constamment accompagnés de cette qualification باللطينى.

Il est à remarquer aussi que la prononciation de ces mots est, par exception, à peu près constamment accusée par l'écriture. Ainsi le mot يربه «herbe» se lit toujours يَرْبَه.

L'iris, ليليه, et ليليون, prise comme une espèce de lis.

Le jonc odorant, ينجه, en espagnol «junco.»

Le baume, بلشمو.

La cassia, كاشم, sans doute pour كاشية.

L'helenium, الالة اى الجناح, en espagnol «raiz de alla.»

La jusquiame, ممندر, en portugais « memendro. »

Une espèce de cèdre, شبينة, sans doute la sabine. Du reste, les deux articles se suivent.

Le laurier, لَوْرَه.

Le tamaris, طَمَرجه.

Le rhamnus, قبرونش, en espagnol « scambrones. »

La noix de galle, جاله.

L'arbousier, مَطْرُنيس, en espagnol « madronho. »

L'aveline, ابلانه.

A propos de l'hippocampe, on nous dit que le chien de mer se nomme ليه, en espagnol « lija. »

Le scolopendre, جنتوبادس, en espagnol « ciento pies. »

La belette, مَشْتيلا, en latin « mustela. »

La cigale, جِقَاله.

La salamandre, شلامندريا.

A propos de l'araignée, une note dit qu'il y a similitude entre le grec et le latin, أستوى فيه اليونانى واللطينى.

Le seigle, *tragus*, جِنْتِنو, en espagnol « centeno. »

Le navet, نابه.

Le pourpier? بالجا قشر, en espagnol « baldroegas. »

Le plantain, بلنتاين, en espagnol « lhantem. »

La chicorée, انطوبيا.

L'anagallis, غَلينة..... « morsus gallinæ. »

Le lierre, يدره, en espagnol « yedra. »

La centaurée, جنطورية.

La coriandre, قانترُه, en espagnol « cœntro. »

La massette, ينجه, en espagnol « iunco. »

L'alisma, دى ليبرى..... « oreille de lièvre. »

L'hypericum, يَرْبه قرجياله, en espagnol « coraion zilho. »

La consoude? شبيطه.

La ciguë, جقوطة.

Le sureau, شبوق « sambucus, sabugo. »

La fougère, فلجه « filix. »

Le polypode, بوبوديه.

Voici d'autres noms qui ne sont plus donnés comme *latins*, mais comme en usage dans le vulgaire.

Pastenague, بشتناقه.

Blatte, بلاته.

Raphanus, رابنه.

Sauge, شالبية.

Sarriette, شطرية.

Cornouiller, قرنولية.

Veau marin, بواى مَرين, en espagnol « buey marino. »

Une observation sur ces notes. Elles ont été superposées parfois confusément èt à des époques diverses. Il faut quelquefois chercher leur attribution parmi plusieurs médicaments décrits dans la page ou cités dans le corps d'un paragraphe[1].

Nous n'avons cité que celles qui nous ont semblé

[1] Nous avons transcrit presque toutes les notes de ce manuscrit sur la marge de notre Dioscorides, édition Sprengel.

d'une lecture positive. Nous ajouterons encore les suivantes :

ورد الشنيصة ? « rose de chien ; » عشقراجة « saxifrage. »

Indéterminée. يربة شانة جمعة عشبة كحيلة.

Clematis flammula. يربة دفو جمعة عشبة النار.

يربة [illegible] « herbe à la rate. »

Les noms signalés par Ebn Beithar comme ayant un cachet de terroir sont de deux sortes, les uns de provenance étrangère ou latine, بالعجمية وهي اللطينية, les autres ayant cours chez les Arabes d'Espagne, بعجمية الاندلس. Beaucoup de ces derniers sont reproduits dans nos notes, et plus souvent avec l'étiquette latine. Il est probable que l'introduction de mots latins dans l'arabe se fit de bonne heure, et qu'Ebn Beithar ne donna cette qualification qu'aux derniers venus. Le nombre de ces mots, puisés à cette double source, nous paraît s'élever à environ deux cents. A notre avis, si les médecins arabes les ont adoptés, c'est que leur connaissance était nécessaire et qu'ils avaient passé dans l'usage vulgaire : cette adoption a ceci de commun avec celle que nous faisons aujourd'hui des synonymes.

Nous trouvons fréquemment dans les notes les lieux où croissent telles ou telles plantes. Les raves de Tolède sont citées pour leur longueur. Quelquefois l'annotateur nous dit qu'il a lui-même recueilli la plante en question dans telle localité. Les localités le plus fréquemment citées sont Jaën جيان,

Séville اشبيلية, Malaga مالقة, Cordoue قرطبة, Dénia دانية, Grenade غرناطة, Elvire البيرة, Alméria المرية, etc. C'est ici encore le lieu de regretter que les notes soient aussi souvent illisibles.

Nous donnerons les quelques noms berbères que nous avons recueillis, comme une trace probable des invasions africaines.

Le scandix قشط, l'anchusa تاتيست, l'acacia تيسليت, le sorbier جودر, l'arum ايرنى, le cynara شبرق, le chiendent اثار, une fougère اقرسيو, le rhamnus امليلس.

Nous avons rencontré avec plaisir cette dernière synonymie, qui nous avait été déjà donnée à Constantine par M. Hénon, interprète et naturaliste. L'amliles figure des premiers dans Ebn Beithâr.

Jusqu'à présent nous nous sommes plus particulièrement occupé des notes de notre manuscrit. Nous allons maintenant revenir sur le texte luimême, et ce sera pour nous l'occasion de parler d'une question qui ne nous paraît pas pouvoir être mieux placée qu'ici, à savoir, que quand on traduit de l'arabe, il faut toujours s'inquiéter des Grecs, tant pour le fond que pour la forme. Négliger cette enquête, c'est rompre le fil de la tradition, pour le renouer peut-être péniblement ou rencontrer des erreurs et des déceptions.

Toutes pénibles qu'elles sont, ces recherches sont indispensables pour plusieurs raisons. Les Arabes ont glissé sur la pente où les entraînait fatalement leur système d'écriture, et nous ont laissé des co-

pies remplies de fautes. Les traducteurs du moyen âge n'ont pas mis assez de critique dans leurs œuvres, ou n'ont pu trouver assez de moyens de contrôle. Enfin les lexicographes, où vont se renseigner les orientalistes, ont trop négligé de recourir aux sources. La technologie des sciences médicales et naturelles est donc fort imparfaite et encore à faire.

Ces pensées s'étaient souvent présentées à nous dans le cours de nos traductions; elles nous sont revenues plus pressantes en lisant le Dioscorides arabe. Cet ouvrage a ce qu'il faut pour établir cette technologie. Toutes les sciences médicales et naturelles, à part l'anatomie et la chirurgie, qui n'y occupent que peu de place, y sont représentées. Comme nous l'avons déjà dit, tous les noms de médicaments sont d'abord inscrits sous la forme grecque, puis la synonymie arabe est donnée à la suite. Quand le texte fait défaut, les notes y suppléent, et de plus, par leurs nombreuses synonymies, elles nous mettent sur la voie des dénominations modernes. Il en est à peu près de même des termes de maladies, qui sont en grande partie d'abord transcrits en grec, puis donnés en langue arabe, soit dans le texte, soit dans les notes.

Nous allons maintenant donner des exemples à l'appui de ces réflexions, et nous commencerons par Avicenne.

Le Canon fut traduit de bonne heure, c'est-à-dire au milieu du XIIe siècle, par Gérard de Crémone.



Son influence fut grande sur le développement des études médicales. C'est après Galien l'autorité la plus souvent invoquée par Guy de Chauliac, médecin du XIVᵉ siècle. On ne saurait se montrer bien sévère pour les fautes de la traduction latine du Canon, quand on songe à l'étendue des travaux de Gérard, le Canon ne représentant qu'une partie de ces travaux. Cependant il y a lieu de s'étonner de rencontrer un certain nombre de mots importants plutôt transcrits que traduits. C'est ainsi que les sutures du crâne, déjà désignées par Celse sous le nom qu'elles ont conservé, sont dites *adorem*, de درز, le carpe *raseta*, de رسغ, l'aorte *orithi*, l'œsophage *meri*, l'épiploon *zirbus*, de ثرب, le péritoine *siphac*, etc. De même pour les noms de maladies; ainsi la céphalalgie, *soda*, le coma, *sebet*, etc. Il y a plus, pour la phrénésie on a trouvé le mot mal transcrit du grec قرابيطس, et on en a forgé le barbarisme *carabitus*. Parfois le mot grec se trouve dans l'arabe, par exemple pour le péritoine, et on passe outre en le transcrivant tant bien que mal.

La plupart de ces mots sont restés dans l'usage, et on les rencontre encore dans Ambroise Paré. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que nombre de mots ainsi transcrits du grec et conservés dans la traduction même à côté du synonyme sont considérés comme des mots arabes, et on en trouverait au moins une centaine ainsi qualifiés dans le Dictionnaire de matière médicale de Mérat et Delens. Ces confusions expliquent les invectives de Fuchs

et autres médecins de la renaissance contre les Arabes.

Nous renfermant dans le terrain circonscrit par l'ouvrage de Dioscorides, nous allons donner la liste des transcriptions vicieuses qui se trouvent dans le deuxième livre du Canon, parce qu'Avicenne est une autorité invoquée par les lexicographes et les historiens. Il est fâcheux, autant pour l'honneur de la médecine arabe que pour l'intérêt de la science, que l'ouvrage d'Ebn Beithâr ait été méconnu ou négligé. Avicenne a de la méthode, mais il manque de critique, sans parler des fautes séculaires du texte. Ebn Beithâr, au contraire, tout en procédant des anciens aux modernes, des Grecs aux Arabes, et faisant ainsi l'historique de la science, prend toujours la parole quand il est nécessaire que la lumière se fasse. De plus, son système de compilation porte avec soi le remède aux erreurs possibles. Nous comprenons les doléances de Sprengel, quand il aborde l'histoire de la botanique chez les Arabes : « Nihil magis doleo quam quod hæc rei herbariæ historia conscribenda sit absque ullo Beitharidæ adjumento. »

Nous aurons occasion de signaler quelques erreurs dans lesquelles est tombé Sprengel pour s'être appuyé sur l'autorité d'Avicenne, du moins de l'Avicenne qui est entre toutes les mains, celui de Rome. Nous ne donnerons dans la liste des médicaments que les noms transcrits du grec et figurant comme têtes de paragraphe.

اومالى lisez : الاومالى Ἐλαιόμελι.

ادارق	lisez : ادارق	Ἀδάρκη.
اطر اطيقوس	اسطير اطيقوس	Ἀστὴρ ἀττικός.
اباعلس	اناغلس	Ἀναγαλλίς.
افيوس	اواقنثس	Ὑάκινθος.
اندرونيلون	إيدوصارون	Ἡδύσαρον.
اثيمديون	افيميديون	Ἐπιμήδιον.
بوبانس	بوقيدانس	Πευκέδανος.
فيلمون	بيلوس	Euphorbia Πέπλος.
درومطاريس	درووبطريس	Δρυοπτερίς.
هوفسطنداس	هوفقسطيداس	Ὑποκιστίς.
هوفيلوس	ونوقيلوس	Ὀνοχειλές.
حجر العلى	حجر العسلى	Μελιτίτης.
— سميطوس	— سخيسطوس	Σχιστός.
طلحشقوق	طرخشقون	
طريقونيون	طريبوليون	Τριπόλιον.
طرمخوماس	طريخومانس	Τριχομανές.
طالاييون	طيلافيون	Τηλέφιον.
طرقاقيبا	طراقاقنثا	Τραγάκανθα.
طرقوندس	طوقريون	Τεύκριον.
طيقاقو واون	اليققابون	Ἀλικακάβον.
طرعيون	طراغيون	Τράγιον.
طراعون	طراغون	Τράγος.
لوفقرولس	لوقوغرافس	Λευκογραφίς.
ممعور	ميقون	Μήκων.
نيطافيلى	بنطافيلن	Πεντάφυλλον.
سير	سيون	Σίον.
سوقوطون	سمفوطن	Σύμφυτον.

سقندفليون	سفندوليون lisez :	Σφονδύλιον.
سفيدوس	سيقوس اغريوس	Σίκυς ἄγριος.
سلوثون	سيلوبون	Σίλυβον.
	سكنديقس	Σκάνδυξ.
عنعملى	غنغيلى	Γογγύλη.
عالوبسس	غاليوبسيس	Γαλίοψις.
عاليون	غاليون	Γάλιον.
فقيلاسوس	قيقلامينوس	Κυκλάμινος.
فليلون	فيلون	Φύλλον.
قرقومعا	قروقومغما	Κροκόμαγμα.
قنقبين	قيقينون	Κίκινον.
قنقهر	قنقمن	Κάγκαμον.
قوقى	فوقى	Φώκη.
شقورس	شقورديون	Σκόρδιον.
خاليدومنون	خاليدونيون	Χελιδόνιον.
غالقون غالمون	غاليون	Γάλιον.

Sprengel n'a malheureusement pu voir le chelidonium des Grecs, la chélidoine, dans le mot assez peu travesti خاليدومنون, et il en fait un *curcuma rotunda*, alors qu'Avicenne reproduit en partie le paragraphe de Dioscorides.

Il a transcrit فقيلاسوس pour قيقلامسوس, le cyclamen, et cette transcription vicieuse se trouve partout.

Il a fait du سمفوطن le symphytum de Dioscorides, un Astragalus emarginatus.

On peut aussi reprocher à Sprengel d'avoir plus d'une fois cité dans son chapitre des Arabes des

plantes dont les anciens leur avaient transmis de toutes pièces la description et les propriétés, soit que le nom grec ait été conservé, comme pour l'agalloche اغالوجن, soit qu'il ait fait place à un nom arabe, comme pour le glaucium ماميثا, etc. Notons encore qu'il a fait du حنظل, la coloquinte de Dioscorides, un elaterium momordica, du لبلاب un dolichos, etc. Le mot *lablab* s'applique ou peut s'appliquer à toute plante grimpante, et c'est bien du lierre de Dioscorides et de Galien qu'Avicenne a parlé. Mais Forskal donne ce nom au dolichos lablab, dans sa Flore égyptienne, et voilà comme on tombe dans l'erreur, faute de remonter aux sources.

Nous allons continuer notre revue par Ebn Beithâr et ses traducteurs allemands Dietz et Sontheimer.

Nous ne reviendrons pas sur le mérite hors ligne d'Ebn Beithâr.

Nous dirons seulement qu'il renferme tout Dioscorides et les simples de Galien. En somme, les Grecs font plus de la moitié de son livre. Il commence toujours par donner le nom arabe et quelquefois les synonymes, ensuite l'article de Dioscorides en tête duquel se trouve habituellement le mot grec.

Dietz a donné en latin une traduction sommaire des lettres *alif* et *ba*. Nous avons déjà dit ailleurs que Dietz ignorait la valeur du mot *adjemia* عجمية, qu'il rend par *nomen persicum*, *barbarum* ou *afrum*, et que les termes berbères sont pour lui lettre close. Nous

ajouterons que cette traduction est remplie d'inexactitudes et d'erreurs, que le système d'abréviation est très-arbitraire. Dietz cependant a consulté Dioscorides dont il transcrit les noms grecs en regard de l'arabe; mais parfois il l'a fait très-imparfaitement. Il n'a pas voulu comprendre que les fautes de transcription des mots grecs doivent être imputées aux copistes arabes. C'est en tremblant qu'il lui arrive quelquefois d'en proposer la restitution. Et pourtant, comment laisser ابوقابس quand à côté l'on inscrit le grec ἱπποφαές, comment laisser بكليمن quand on écrit à côté *Buphthalmum?*

Nous allons donner la liste de ces étranges inconséquences, que l'on ne comprend pas en regard du grec.

اصغون	lisez : اصغورن	Isopyrum.
اللبنى	اينننى	Œnanthe.
اماريطن	امارنطن	Amaranthon.
اندروصارون	ايدوصارون	Hedysarum.
انبلس باليا	انبلس مالينا	Ampelos melaina.
اوبغلضين	اوبغلصن	Hypoglosson.
بقتوقرثن	بُقنوقومن	Pycnocomon.

Il nous semble aussi qu'une certaine habitude de la matière devait faire deviner le mot بطراخيون dans بطاحيون le batrachium ou la renoncule, et qu'en trouvant sous la main le mot برنيس que l'on traduit par *quercus*, on devait y deviner le πρῖνος des Grecs. Nous croyons être juste envers Dietz en disant que

le temps sans doute lui a manqué, et que, s'il eût complété sa traduction, il aurait fini, en comparant, par en effacer bien des taches.

Sontheimer a traduit tout Ebn Beithâr en allemand, et cette traduction parut en 1840-1842. Elle ne vaut pas mieux que celle de Dietz. On ne saurait refuser au traducteur une connaissance suffisante de l'arabe; mais son œuvre est sans critique et porte l'empreinte de la précipitation, pour ne pas dire de l'étourderie. Dans les mille pages qu'elle renferme, on pourrait presque, l'une dans l'autre, compter deux ou trois fautes ou incorrections à chaque page. Chose curieuse, plusieurs centaines de ces fautes pourraient se corriger par le livre lui-même, tant il abonde en contradictions! Quand on a le courage de se placer sur un terrain aussi encombré, il faut un usage constant de la critique et de l'érudition, et Sontheimer n'a donné que quelques notes, et encore ces notes sont plutôt biographiques que philologiques.

Nous parlons ici en parfaite connaissance de cause. Nous avons entrepris, après la traduction d'Avicenne, celle d'Ebn Beithâr, déjà conduite à la lettre م, et nous avons eu constamment sous les yeux la traduction de Sontheimer. Est-ce une excuse pour Sontheimer d'avoir opéré sur un seul manuscrit, ou bien n'est-ce pas un plus grand tort de n'avoir pas, en ces conditions, contrôlé les parties de son travail l'une par l'autre?

On peut lui adresser les mêmes reproches qu'à Dietz. Les mêmes transcriptions vicieuses sont re-

produites et d'autres encore. Parfois on dirait qu'il saute par-dessus l'arabe incorrect pour traduire directement du grec, et parfois il oublie de recourir à la source. Comment concevoir qu'en traitant de la verveine, *ἱερὰ βοτάνη*, il transcrive ايار انوطالى au lieu de ايارا بوطانى; qu'en parlant de la pierre de Thrace, il transcrive حجر فراى au lieu de حجر تراق? Agir ainsi nous paraît fausser le rôle du traducteur. Comment encore, en traitant du cancamum, donner قينقهر au lieu de قنقن? Comment ne pas s'assurer du nom de la tourterelle en grec, et écrire *thrifon* au lieu de *thrugôn?* Pourquoi, quand on a connu le glaïeul sous le nom de *xyphion*, l'écrire plus tard *kasajun;* quand on a reconnu le thalictrum, l'écrire ensuite *thanthium*, etc.

Nous ne pouvons reproduire ici toutes ces fautes. Nous en citerons encore seulement une bien grave, qui prouvera que Sontheimer n'avait pas la sagacité que doit avoir un traducteur.

Il s'agit du *diacode*, donné par Ebn Beithâr sous cette forme : دياقودا; certes, voilà un mot qui sent bien son grec. Tel est l'article d'Ebn Beithâr : دياقودا، قال مسيح بن الحكم الدياقودا صنفان ساذج وغير ساذج وهو شراب رمان الخشخاش, ce qui veut dire : « Massih ben el Hakam dit qu'il y a deux sortes de diacodes, un simple et un composé. C'est un sirop fait avec la tête de pavot. »

Sontheimer traduit ainsi : « Mosin ben el Hakam sagt : Von dieser Pflanze gibt es zweierlei Arten, das Malabathrum, welches etwas anderes ist als Malabathrum, nämlich ein Getränk von Granatäpfeln und



Mohn; c'est-à-dire : De cette plante il y a deux espèces, le malabathrum, qui est autre chose que le malabathrum, à savoir une boisson de grenade et de pavot. »

Il y a dans ce gâchis une triple étourderie. D'abord, il fallait s'arrêter sur la physionomie du mot *diacouda;* ensuite, il fallait, surtout en l'absence de l'article, prendre le mot ساذج pour un adjectif et non pour un nom propre; enfin, se rappeler qu'Ebn Beithâr nomme aussi le pavot رمانة السعالى la pomme, ou, si l'on veut, la grenade à la toux. Aujourd'hui encore, en Algérie, le mot *roumman* a une acception générale, et on appelle encore une tête de pavot *rommanat el-Khechkhâch.*

Une dernière observation sur les transcriptions. Sontheimer n'a pas compris que les lettres faibles ا et و jouent le rôle de lettres de prolongation. C'est bien à tort qu'il transcrit ايرسا par *airsa*, ايارا par *aiara*, ايريغارن par *airigarun*, اولستيون par *aulostion*, etc. tandis qu'il faudrait *irissa*, *iara*, *îrigarun* (à défaut d'*érigarun*), *olostion*, etc. Nous dirons en passant que beaucoup d'orientalistes ont commis cette même faute, et que ce serait là un bel exemple à donner par les grammairiens de l'emploi des lettres infirmes que la citation de ces transcriptions arabes. Pour en finir avec Sontheimer, on nous permettra de sortir un instant du terrain sur lequel nous nous sommes posé dans ce travail, et d'ajouter que la géographie du monde musulman ainsi que son histoire lui font trop défaut. On s'étonne de le voir

appeler Ebn Ouahchia Ebn Ouachchanah, rendre les mots بنو امية par *Die Söhne des Kabil*, méconnaître la ville d'Algésiras dans الجزيرة الخضرا, etc.

Freytag aussi pèche trop souvent pour ne pas se rappeler les originaux grecs. Pourquoi اصطوفين à côté de staphulinos, الاسفاقس à côté de élelisfacos, اندروصارون à côté de hedysarum, etc.? pourquoi donner deux mauvaises transcriptions de l'oxybaphon, mesure grecque, et n'en pas donner une bonne? Pourquoi donner اسقلبياس et le faire suivre seulement de cette définition, malheureusement trop commune chez lui, *nomen plantæ?* Pourquoi انورسما sans donner le mot grec? Pourquoi cette définition arabe qui n'apprend rien de l'الاطينى, *convolvulus magicus?* Pourquoi nous renvoyer aux Arabes, quand il s'agit des Grecs? C'est ainsi qu'à l'article طين nous avons une série de variétés d'argiles dont les noms ont une physionomie toute grecque, et l'on nous apprend qu'Avicenne en parle au deuxième livre du Canon.

Citons encore un autre exemple. Il s'agit du pancréas que l'on nous donne décapité sous la forme انقراس, et, au lieu de donner simplement le mot, on le remplace par la périphrase : « Pars corporis in quam ramus venæ باب appellatæ (*la veine porte*) percurrit. » (Avicenne.)

Freytag n'a pu consulter Ebn Beithâr, qu'il n'a connu que d'après Golius; cependant, tout en se bornant à l'autorité scabreuse d'Avicenne, il aurait pu souvent nous donner autre chose que sa banale

définition, *nomen cujusdam plantæ*; ou qu'une définition de seconde main empruntée au Camous.

Il est un ouvrage peu consulté, bien qu'il soit le plus important que l'on ait encore écrit sur la question, et qui en aurait peut-être dit le dernier mot sur bien des points, si l'auteur avait eu à sa disposition les copies arabes de Dioscorides et d'Ebn Beithâr; nous voulons parler des *Homonymies de la matière médicale* de Saumaise. Ce livre est tout farci d'érudition, mais confus. Il signale plus de lacunes qu'il n'en remplit. Cependant on ne saurait se passer de le consulter. Ç'a été un malheur pour Saumaise et pour nous qu'il n'ait pu s'appuyer que sur Sérapion, Avicenne et quelques autres encore, autorités de mauvais aloi, surtout en l'état où nous les possédons. Il n'a connu Ebn Beithâr que par Alpagus. Nous le répétons, il est à regretter qu'il n'ait pas eu entre les mains notre Dioscorides. Ses connaissances en arabe sont aussi insuffisantes. Il nous dit avec exagération que les Arabes ont tout pris aux Grecs, et cependant la sagacité lui fait plus d'une fois défaut. Ainsi nous le surprenons à nous donner le pouliot comme appelé par les Arabes *alnagen* علنجن, et, avec ces éléments, il n'a pu arriver à recomposer le mot *gleichôn* غليخون. Méconnaissant le mécanisme de la prononciation arabe, il nous transcrit ايرسا (إيرسًا) *aiersa* et il suppose que ce mot vient de ايار que les Arabes auraient pris des Grecs pour exprimer l'*air!* Saumaise nous donne là un exemple de quelques confusions qu'il reproche aux Arabes.

Ainsi, il leur reproche d'avoir confondu le ciste et le lierre, *kissos*, le chameleon et la chamelea, etc. confusions qui sont précisément relevées par Ebn Beithâr, qui les dit, avec raison, tenir à la similitude des noms grecs : وسبب غلطهم في ذلك اشتراك الاسما اليونانية [1].

[1] Saumaise ne fut pas le seul à faire aux Arabes des reproches immérités. Il y aurait une curieuse étude à relever les accusations injustes et violentes de Fuchs, notamment à propos des Nymphæa, du Napel et des Jujubes, accusations du reste réfutées par Amatus Lusitanus et Matthiole; mais nous préférons nous arrêter encore un instant sur un homme que des études spéciales et une certaine habitude des Arabes auraient dû rendre plus circonspect : nous voulons parler de Sprengel.

On sait que dans les traductions latines, justement appelées barbares par M. de Sacy, les termes techniques et les noms propres sont étrangement défigurés. On ferait un volume à rétablir toutes ces altérations dont la plupart ont malheureusement pris droit de bourgeoisie dans la science, comme on peut s'en assurer en consultant, entre autres, le Dictionnaire de Mérat et Delens. Sprengel n'a pas craint de mettre ces travestissements sur le compte des Arabes. Ainsi fait-il à propos de Sérapion. Dioscorides dit que le *Balanos myrepsikê*, le ben des Arabes, se trouve à Pétra. Que ce soit la faute des manuscrits, du traducteur ou de l'imprimeur, on lit le mot sous la forme de *nitran* dans Sérapion traduit, alors que nous le trouvons correctement écrit soit dans la traduction de Dioscorides, soit dans Ebn Beithâr. Sprengel n'en a pas moins écrit cette note à propos de Pétra : Serapio sueta hallucinatione *nîtran* scribit loco *petram*. (Dioscorides, p. 645.)

On conçoit d'autant moins cette sortie, que Sprengel, à chaque page, dans ses notes, invoque l'autorité de Sérapion pour l'établissement de son texte.

Ces incorrections, qui rendent la lecture des traductions latines si fastidieuse même pour ceux qui sont en état de les rectifier, nous semblent tout au moins prouver deux choses.

La première, c'est que les traducteurs manquaient absolument de moyens de contrôle pour rectifier les altérations que l'on ren-

Quand les khalifes abbassides eurent la noble inspiration de greffer la science grecque sur le tronc musulman, ils entreprirent une tâche remplie de difficultés autant que de grandeur. Ces difficultés tenaient aux hommes et au langage. Les hommes ne pouvaient tout comprendre, ni la langue tout exprimer, les mots ne pouvant devancer les choses. En attendant que le temps y pourvût, ou qu'une traduction vînt compléter l'autre, les traducteurs étaient nombreux, on dut conserver une partie de la terminologie grecque et recourir à des périphrases. Alors même que les équivalents furent reconnus, on continua par habitude à conserver les témoins de l'ignorance primitive, et c'est ainsi que beaucoup de mots grecs sont restés dans l'usage. Malheureusement l'écriture des Arabes était aussi une cause d'altération, et cette altération devait grandir et se multiplier de copies en copies.

C'est ainsi que les traductions arabes sont arrivées en Occident à une époque où les traducteurs latins devaient se trouver aussi embarrassés que l'avaient été les traducteurs arabes. Ils devaient même

contre toujours et fatalement dans les manuscrits arabes traitant de matières spéciales, écrits généralement par des scribes peu au courant des matières, sans parler de l'absence ou de la position vicieuse des points diacritiques.

La seconde, c'est que ces traductions, si informes qu'elles fussent, répondaient cependant à un besoin pour l'étude et l'enseignement de la médecine, puisque, une fois l'imprimerie découverte, on en fit tant d'éditions. Ce fait seul prouve assez les services rendus à la science par les Arabes.





l'être davantage, et certainement leur œuvre de traduction est généralement restée inférieure à celle de leurs devanciers. Il ne pouvait en être différemment. Les ouvriers étaient moins habiles, et ils étaient plus rares; la moitié de ces traductions ou à peu près est l'œuvre d'un seul homme, de Gérard de Crémone. Ces traductions durent être fatalement défectueuses. Si défectueuses qu'elles fussent, elles n'en remplirent pas moins un vide en fournissant une matière à l'enseignement et des préceptes à la pratique, et pendant plusieurs siècles elles furent la source unique où l'on puisa. Les défauts de ce langage hybride et incorrect du moyen âge n'ont pas en définitive autant d'inconvénients qu'il semblerait d'abord. Qu'importe qu'entre le mot *siphac* et le mot *péritoine* Guy de Chauliac ait choisi le premier, s'il vous donne une bonne description anatomique et de bonnes déductions opératoires? Qu'importe que l'abdomen s'appelât *mirac*, l'épiploon *zirbus*, les pustules *bothor*, la soude *alcali*, etc. que les mots fussent barbares, si la doctrine est bonne?

Sans doute on fit bien, quand on le put, d'aller puiser directement aux sources purifiées de la médecine grecque, dont la médecine arabe n'est qu'une seconde édition considérablement augmentée; mais il ne fallait pas imputer aux Arabes les fautes qui n'étaient pas de leur fait, et méconnaître de longs services.

Longtemps encore ces barbaries de langage, dont ils sont innocents, feront préjuger du fond par la

forme et s'opposeront à ce que l'on formule sur eux un jugement équitable.

Pour que l'on pût les juger en connaissance de cause, il faudrait que la biographie de leurs médecins, dont la série est si nombreuse, et les œuvres principales de leurs auteurs les plus éminents fussent passées dans notre langue; mais la tâche est difficile. Généralement, dans ce genre de travail, on compte beaucoup trop sur les lexiques, et nous avons vu comment les lexiques sont imparfaits parce qu'ils recrutent mal leurs renseignements, de sorte que chaque traducteur est obligé de dépenser beaucoup de temps à assurer sa langue spéciale. Les deux auteurs sur lesquels nous nous sommes arrêté, à savoir Dioscorides et Ebn Beithâr, sont les meilleurs guides pour entrer dans cette voie. Nous pourrions signaler dans plus d'un travail récemment publié des inexactitudes que l'on aurait évitées si on les avait consultés.

A côté des questions d'histoire naturelle, nous croyons que l'on pourrait aussi puiser dans ces ouvrages des règles pour la transcription des expressions géographiques dont quelques-unes ont pu acquérir droit de bourgeoisie par la faute des copistes, mais dont quelques-unes pourraient être, à notre avis, restaurées de toutes pièces. Pour n'en citer qu'une seule, nous croyons qu'il est inexact de rendre la mer Noire, le Pont-Euxin, par le mot *Nithas*. Au lieu de بنطيقى nous trouvons bien نيطيقى dans l'Abdallatif de M. de Sacy; mais nous considérons cela

comme une inadvertance. D'ailleurs, le mot se trouve donné sous la forme *Bonthos* et comme appliqué à la mer Noire dans la Bibliothèque orientale de d'Herbelot.

Enfin, et c'est par là que nous finirons, la lecture des traductions faite en regard des originaux grecs est une excellente étude pour approfondir la connaissance de la langue arabe.

Nous en choisirons un seul exemple. Il est une locution dont M. de Sacy ne s'est pas bien rendu compte, c'est ما هو — ما هي. Il la dit *peu usitée, mais fort énergique*, ce qui prouve qu'il ne l'a pas comprise, dans sa Grammaire, I, 543. Il en cite deux exemples et il s'est mépris sur le premier. Quant au second, il est dans le vrai. On trouve un autre cas dans Abdallatif, page 41; mais ici M. de Sacy prend le sens à rebours, voyant un augmentatif au lieu d'un diminutif.

Cette expression, loin d'être peu usitée, est au contraire d'un usage *très-fréquent* dans le genre descriptif, notamment dans la traduction de Dioscorides. Toutes les fois qu'il s'agit d'exprimer une manière d'être faiblement accusée, une action, une propriété peu intense, cette locution trouve sa place. Nous en citerons quelques exemples.

La sauge a les feuilles blanchâtres, *phulla hypoleuca* : l'arabe dit ورقه الى البياض ما هو.

L'alysson est un peu rude au toucher, *hypotrachu* : وهو في الجس الى الخشونة ما هو.



Le cyclamen a la racine un peu large, *rhizan hypoplatun* : له اصل الى العرض ما هو.

Le meilleur silphion est celui qui est un peu rouge, *diapherei o hyperythros* : اجوده ما كان الى الحمرة ما هو.

Le sonchus est un peu astringent, *metriôs hypostyphousa* : الى القبض ما هو.

L'échium a les feuilles grêles, *phylla hypolepta* : ورقه الى الرقة ما هو.

Nous pourrions citer un bien plus grand nombre d'exemples, mais nous pensons que ceux-là suffisent.

Passons à l'application. Nous avons rencontré un passage de la traduction d'Édrissy, pages 48 et 51 du texte, où nous croyons que si M. Dozy avait songé à cette acception de ما هو, il eût adopté cette lecture et traduit autrement. Disons d'abord qu'il s'agit de l'arsenic ou plutôt d'un composé arsenical, sans doute l'arsénite de cuivre ou *vert de Scheele*, et qu'au lieu de رهج الغار il faut lire رهج الفار, et au lieu de *poussière des cavernes*, il faut traduire par *arsenic des rats* ou *mort aux rats*, comme on dit vulgairement. Le mot رهج est bien connu. On le trouve dans le Dictionnaire de Bochtor. Dans la Matière médicale d'Abderrezzâq, connue sous le nom de *Kacheferroumoûz*, dont nous publions la traduction dans la *Gazette médicale de l'Algérie*, on trouve à l'article سم الفار donnés comme synonymes رهج et رهج الفار. Le mot رهج se trouve aussi chez Humbert, et le Dictionnaire algérien de Paulmier n'en donne pas d'autre. On en lit autant chez E. Beithâr sous la ru-

brique شك. En conséquence il faut lire وهو غبار لونه اخضر ما هو, au lieu de وهو غبار لونه اخضر ما هر, et traduire : C'est une poussière de couleur verdâtre[1].

M. Defrémery ayant rendu compte de cet ouvrage dans le dernier numéro du Journal asiatique, nous nous permettrons d'ajouter quelques rectifications à celles déjà faites par l'auteur, toutes sur le terrain que nous exploitons. Le *dorra* et le *dokhn* sont des sorgho et non du millet, qui se dit *Djaouars*. *Nedjil* est le chiendent. *Hims* est le pois chiche et non le pois. Le *Foulioùn* est le polium Teucrium. L'*ousfour* est le carthame et non la garance. L'ânis est *la* graine douce et non *une* graine douce. Enfin le mot *ʿAladja* signifie absolument traiter, et *ʿIlâdj* traitement.

[1] Nous avons, tout récemment, trouvé quelques emplois de l'expression ماهو, ماهي, dans les *Septénaires d'Hippocrate*, manuscrit de la Bibliothèque de Munich, que M. Daremberg vient de nous communiquer, ouvrage qui n'existe plus qu'en traduction arabe.



邱長春西遊記

RELATION

DU

VOYAGE DE K'HIÉOU, SURNOMMÉ TCHANG-TCH'UN

(LONG PRINTEMPS), À L'OUEST DE LA CHINE,

AU COMMENCEMENT DU XIII[e] SIÈCLE DE NOTRE ÈRE.

PAR M. PAUTHIER.

Au nombre des documents relatifs à la conquête de l'Asie centrale et occidentale par les Mongols, que j'avais préparés pour être insérés dans mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo,* publié dans l'année 1865, se trouvait la traduction qui va suivre. Son étendue et son caractère plus général m'avaient empêché de le joindre aux trois autres documents plus spéciaux qui font partie de cette Introduction[1].

J'ai pensé que la Relation dont je donne ici la traduction mérite à beaucoup d'égards de recevoir la publicité du *Journal asiatique.* Le texte dont je me suis servi est tiré, comme les documents ci-dessus cités, de la troisième édition du *Hàï-koüe t'oû tchi*[2]. Je l'ai traduit intégralement ainsi que toutes les notes nombreuses et étendues dont il est accompagné, lesquelles notes sont très-propres à faire apprécier le degré des connaissances en géographie occidentale que possèdent les écrivains chinois actuels.

[1] Pages CXII–CL.

[2] K. 31, f[os] 1–11. Édition de 1853.

Comme l'éditeur n'a donné aucune notice historique sur le personnage qui est le sujet de cette Relation, j'ai cru devoir faire précéder ma traduction de la courte notice que j'ai trouvée dans la grande Géographie historique et descriptive de la Chine que je possède.

NOTICE SUR K'IÉOU TCHÂNG-TCHÛN, traduite du *Tá t'sîng ĭ t'oùng tchi* (k. 106; f[os] 31-32).

K'iéou, surnommé *Tch'où-kī* (promoteur de la science dans son pays natal), était de Tsi-hia (du département de Tang-tchéou, dans la province du Chân-toûng). Il se donna lui-même la qualification de *Tchâng-tch'ûn tsèu* (fils du long printemps). Dans son enfance, ceux qui eurent occasion de le connaître l'appelèrent un petit prodige, en disant qu'il deviendrait un jour le chef supérieur des Chîn-siên (divins anachorètes). A l'âge de dix-neuf ans il alla étudier la « Vérité absolue » *(t'sioûan-tchîn,* phraséologie des sectateurs de Laò-tsèu) au mont *Koûan-lûn* de Nîng-haï[1]. Il y fut le condisciple au même degré de Mà-yu[2]. Il devint, sous la discipline de son maître Tchoûng-yâng-wâng, un homme d'une droiture et d'une sincérité parfaites *(tchîn-jîn)*. Tchoûng-yâng le considérait comme un vase précieux (c'est-à-dire, comme un jeune homme doué des plus hautes

[1] C'est une montagne située à 40 *li* au sud-est de la ville chef-lieu d'arrondissement de Nîng-hài, département de *Tang-tchéou*. (*Tá-t'sîng-ĭ-t'oûng-tchi* K. 106; f° 9.)

[2] Autre homme célèbre du même département et son contemporain, qui servit les Kîn.

facultés et du plus grand mérite). Les Kîn et les Soûng lui envoyèrent des exprès pour l'engager à se rendre près d'eux; mais il n'y consentit pas. Le fondateur de la dynastie des Youen (ou Mongols), T'aï-tsou, l'appela près de lui. Il se rendit à son invitation. T'aï-tsou (Dchinghis-khâan) lui demanda «quels étaient les meilleurs moyens de bien gouverner.» — Il répondit que «révérer le Ciel, aimer le peuple, en étaient la base fondamentale[1].» Il lui demanda ensuite «quelle était la voie (*taó*), le moyen d'avoir une longue vie, et d'obtenir un grand renom dans la postérité.» — Il répondit respectueusement que «c'était de conserver toujours un cœur pur et de modérer ses désirs[2].» T'aï-tsou approuva beaucoup ces paroles. Il lui conféra un sceau (en deux parties) à tête de tigre, et l'institua son «auxiliaire» ou «conseiller privé» (*foū*) par un diplôme revêtu du grand sceau impérial. Il ne voulut pas changer son nom; seulement il l'appela (dans le diplôme) *Chîn-siên* (le divin anachorète), et il lui fit don d'une belle habitation, qu'il nomma de son surnom *tch'âng-tchûn* (long printemps).

Nota. Le disciple de K'iéou, Li Tchi-tchâng, a rédigé la première moitié du récit; Ou-tching et Tching Toûng-

[1] 以敬天愛民為本 *i king t'iēn, 'aī mîn, weī pèn.*

[2] 以清心寡欲為要 *i t'sîng sin, koùa yŏh, weī yáo.*

wên (Tchîng, l'interprète) ont recueilli la seconde moitié. Tá-hing et Siu-soung y ont joint des commentaires. Weï Youan (l'éditeur) y a ajouté les siens.

Un homme d'une droiture et d'une sincérité parfaites, le maître Tch'âng-tchûn (long printemps), K'iéou de son nom de famille, Tchôu-kī, de son petit nom, était natif de T'si-hia, du département de Tang-tchéou, dans la province du Chân-toûng. Dans l'année *ki-mao*[1] du cycle (en 1219 de notre ère) il alla résider à Laï-tchéou (autre ville départementale du Chân-toûng[2]), dans le monastère ***Hào t'iēn koúan*** (du ciel lumineux). Chacun des ***Tá-soúī*** (Supérieurs) du Kiâng-nân et du Hô-nân demanda à plusieurs reprises et avec instances de ne pas se rendre à l'assemblée (ou réunion des chefs des couvents *tào-ssé* qui y était convoquée).

C'est sur ces entrefaites qu'en hiver à la 12e lune (en janvier 1220) l'empereur Tching-kie-sse (Dchinghis-khâan) envoya l'un de ses conseillers intimes, Liéou Tchoung-lou, avec un *p'âï* (ou Yarlik) d'or, à tête de tigre[3], et une escorte de vingt hommes à cheval, pour engager K'iéou Tchâng-tchûn à se

[1] « L'année *ki-mao* du cycle correspond à la 14e année du règne de Tâï-tsou des Youen, qualifié du titre *d'empereur;* à la 12e année *kia-ting* de Ming-tsoung des Soung, et à la 3e année *hing-ting* de Siouen-tsoung des Kin. » (Éditeur chinois.)

[2] Cette ville est située à 37° 9′ 36″ de latitude nord et à 3° 45′ 10″ de longitude est de Pé-king, ou 117° 53′ 40″ du méridien de Paris.

[3] On peut voir, sur ce diplôme ou sauf-conduit impérial mongol, mon édition du *Livre de Marco Polo*, p. 14 et 255, notes.

rendre auprès de lui. A cette époque le Supérieur des *Tào-ssé* du Chân-toûng était Kîn-yéou ; il était prié de laisser partir [son religieux] dans deux jours ; ce qu'il accorda gracieusement, d'après les explications qui lui furent données. La mission dont l'envoyé avait été chargé eut ainsi une pleine réussite.

A la 1re lune de l'année *keng-tchîn*[1] du cycle (février-mars 1220), on se mit en route [pour se rendre à Pé-king]. En partant de Yen-king (Pé-king d'aujourd'hui, où il y eut un long séjour) on sortit par le passage Kiu-young (de la grande muraille, au nord-ouest de Pé-king), et on s'arrêta à Siouan-tĕh-tchéou[2]. A la 10e lune[3] le grand roi Wŏh-tchîn envoya un exprès, nommé *A-li-sin*, pour inviter [les voyageurs] à se rendre auprès de lui[4].

L'année *sin-sse* du cycle[5], le 8e jour de la 2e lune (le 2 mars 1221 du calendrier julien), on se remit en

[1] « Cette année était la 15e du règne de Taï-tsou des Youen ; la 13e année *kia-ting* de celui de Ning-tsoung des Soung, et la 4e *hing-ting* de Siouan-tsoung des Kin. » (Éditeur chinois.)

[2] *Siouan-hoa* d'aujourd'hui, à 40° 37′ 10″ de latitude nord et 115° 08′ de longitude.

[3] Cette 10e lune correspondait au mois de novembre 1220. Le séjour à Pé-king avait dû être de plus de six mois.

[4] *Tching* « l'interprète » dit (sur ce passage) : Wŏh-tchîn tá wâng était le quatrième fils de Taï-tsou (Dchinghis-khâan) ; il se nommait *Wŏh-tch'i-kin* (Wŏh à la hache rouge). Taï-tsou, étant allé porter la guerre à l'ouest [de la Chine], avait ordonné à Wŏh-tch'i-kin de rester à sa place pour maintenir la tranquillité sur [les contrées arrosées par] le fleuve *Wŏh-nan* (l'Onon).

[5] « C'était la 16e année du règne de Taï-tsou des Youen ; la 14e année *kia-ting* de Ning-tsoung des Soung, et la 5e année *hing-ting* de Siouan-tsoung des Kin. » (Éditeur chinois.)

route. On franchit la chaîne de montagnes nommée *Yè-hou*[1]. En se dirigeant au nord, on passa par la ville de Fou-tchéou; et le 15ᵉ jour, marchant par le nord-est, on traversa la plaine marécageuse où est situé le lac *Kai-li* (*keire-noor*), qui produit du sel[2].

En se dirigeant par le nord-est on ne trouva plus de fleuves ou rivières, et on n'eut dès lors que des puits creusés dans le sable pour y puiser de l'eau. Du midi au nord, dans une étendue de plusieurs milliers de *li*, on ne rencontre également pas de montagnes élevées. Les chevaux, après une marche de cinq jours, sortirent des frontières du territoire «riche en pâturages» (*ming-tchâng*), et ensuite, après une marche de six à sept jours, on entra tout à coup dans les grands steppes sablonneux[3].

Après avoir marché par le nord-est pendant plus de mille *li*, le 1ᵉʳ de la 3ᵉ lune (le 25 mars 1221), on sortit des steppes sablonneux et l'on arriva au grand lac *Yü-eûrh* (*iren-noor*[4]). C'est alors que l'on commença à rencontrer des hommes qui fumaient du tabac (*yên*) en ramassant ce qui était tombé sur

[1] «Située au delà de l'embouchure du Tchang-kia (dans le Yâng-hô).» (Éditeur chinois.)

[2] «Dans l'*Histoire des Kin*, Fou-tchéou était le district de Foung-li. Le *Kai-li-pŏh* (Keire-noor) est aujourd'hui situé à 100 *li* au nord de l'embouchure du *Tchang-kia*.» (Éditeur chinois.) — *Tchang-kia-keou* (l'embouchure du *Tchang-kia*) est à 40° 54′ 15″ de latitude et à 1° 30′ de longitude ouest de Pé-king.

[3] *Tá chá t'ó*. — «C'est le Tá-moŭh (le grand désert de sables).» (Éditeur chinois.)

[4] Par 44° de latitude et 109° de longitude. C'est un *lac salé*.

le sol[1]. Ensuite, après vingt jours et plus de marche, on aperçut alors un fleuve de sables (*châ-hô*). Il coule par le nord-ouest et pénètre dans le fleuve Ling-kiŭh[2]. Ayant traversé ce fleuve et marché au nord pendant trois jours, on entra dans le petit désert (*siào-châ-tô*). Au commencement de la 4e lune (1er jour, 24 avril 1221) on arriva au pied de la tente du grand roi Wŏh-tchin[3].

Le 17e jour (10 mai) les chevaux tournèrent la tête vers le nord-ouest. Le 22e jour on s'arrêta sur le bord du fleuve *Loŭh-kiŭh* (le Kéroulun). Ses eaux s'étaient tellement accumulées qu'elles formaient comme une mer. Après avoir parcouru ses bords pendant plusieurs centaines de *li*, en suivant la rive méridionale du fleuve, on prit la direction de l'ouest.

Le 1er jour de la 5e lune, à l'heure directe de midi[4], il y eut une « éclipse de soleil[5]. »

[1] « Dans les Mémoires de Tchang Tĕh-hoeï, il est dit que, en sortant des territoires habitables, on entre au nord dans le Châ-tô ou le désert de sables; et qu'il y a en tout huit relais de postes pour l'atteindre. Cela s'accorde parfaitement avec ce qui est dit dans le texte. » (Éditeur chinois.)

[2] « C'est le fleuve Loŭh-kiŭh dont la prononciation a été altérée. C'est aujourd'hui le fleuve Kéroulun. » (Éditeur chinois.)

[3] « Elle était placée sur le bord du fleuve O-nan (l'Onon), Cette ancienne tente ou ancien campement n'était pas Ho-lin (Kara-korum). » (Éditeur chinois.)

[4] 亭午 *t'íng 'où*, le point *culminant* de l'heure *wou*, c'est-à-dire à midi précis.

[5] Cette éclipse correspond au 23 mai 1221 du calendrier julien. Il en sera de nouveau question plus loin. Le *Lĭh tâï ki ssé niên piào*

Les eaux coulent par le nord-est (*toûng-pĕh*). Ayant marché pendant seize jours, on arriva à un endroit où le cours resserré du fleuve sort par la gorge d'une montagne située au nord-ouest; mais il ne peut parvenir à y faire passer tout son volume d'eau[1]. La route de postes est tracée en suivant ses rives marécageuses par le sud-ouest.

Après avoir encore marché pendant dix jours, arriva le « solstice d'été » (*hiá-tchì*). L'ombre du soleil mesurée [au gnomon][2] était de 3 pieds 6 à 7 pouces chinois. Peu à peu on vit s'élever les pics abrupts des hautes montagnes; et, en se dirigeant

dit (k. 94, fol. 38 v°) que cette éclipse eut lieu avec l'indication *kìa-chin* du cycle lunaire; ce qui confirme l'exactitude de la concordance donnée ci-dessus, en plaçant cette éclipse au 23 mai du calendrier julien.

[1] « La source du fleuve Khĕ-lou-lun (Kéroulun) sort d'une gorge des monts *Keng-tĕh;* elle coule au midi et atteint la plaine; puis les eaux commencent à tourner au sud-est. Tchâng-tchûn, partant de la rive méridionale du fleuve, le quitte en marchant à l'ouest; c'est pourquoi il n'en vit pas la source. » (Éditeur chinois.) — On peut consulter, sur le cours du fleuve *Kéroulun* (K. 25, f°s 1 et suiv.) comme sur tous les cours d'eau de la Chine et la plupart des grands fleuves de l'Asie, un ouvrage chinois très-remarquable, en 8 volumes in-4°, intitulé *Choûï táo t'í kàng*, par T'sì Tchào-nân, publié en 1796, dans lequel tous les affluents et les sinuosités des fleuves et rivières sont décrits dans le plus grand détail. C'est un vrai traité d'hydrographie asiatique devenu fort rare en Chine et presque unique en Europe.

[2] Les anciens astronomes chinois se servaient d'un gnomon de 8 pieds chinois dont l'ombre méridienne au solstice d'été mesurait 1 pouce par 250 *li* (1 degré); les 3 pieds 6 à 7 pouces d'ombre signalés dans le texte indiqueraient alors une latitude de 42 à 43°, ce qui serait loin de se rapprocher de la latitude des mont Keng-tĕh, situés par 48° 30″.



du nord à l'ouest, on arriva aussi peu à peu aux premiers contre-forts de ces mêmes montagnes[1].

Après avoir fait quatre étapes par le nord-ouest, on traversa un fleuve et on se trouva dans une plaine déserte[2]. Les montagnes et les vallées que l'on rencontra ensuite étaient d'un aspect agréable. Les herbes fécondées par les eaux étaient abondantes. Il y avait là une ancienne ville fortifiée des Khi-tan. Mais si les Liao sont éteints, les soldats et les chevaux n'ont pas disparu de ces lieux. C'est à mesure que l'on s'avance à l'ouest que l'on rencontre des villes fondées entourées de fortifications.

On dit en outre qu'en marchant par le sud-ouest on arrive à la ville fortifiée de Tsin-sse-kan (Samarkande), à une distance de dix mille *li*, en dehors du territoire de laquelle les *Hoèï-k'e* (Ouïg'ours) se sont établis dans un pays délicieux. C'est là que se

[1] « Ces hautes montagnes » que virent les voyageurs devaient être les monts Keng-tĕh. (Éditeur chinois.) — Les montagnes ainsi appelées : *Keng-tĕh*, ou *Kentei* (en mongol *Ike kentei a'ola*) sont situées par 48° 30′ de latitude et 106°-107° de longitude. Ce groupe de hautes montagnes donne naissance à plusieurs grands fleuves : le Kéroulun, sur le versant méridional; l'Onon sur le versant septentrional, etc. Il a été aussi célèbre parmi les tribus mongoles et tartares qui, depuis les temps anciens, ont habité dans son voisinage (pour ensuite se précipiter comme des torrents sur tous les points de l'Asie), que le mont Mérou pour les tribus ariennes.

[2] « Le fleuve qui fut ainsi traversé était le Toû-lă. » (Éditeur chinois.) — Cette rivière, après avoir reçu plusieurs affluents, prend le nom d'*Orkhon*, et plus loin celui de *Sélinga*, laquelle va se perdre dans le lac Baïkal.

trouve le chef-lieu du gouvernement des Khi-tan. Ils comptent déjà sept souverains[1].

Le 13ᵉ jour de la 6ᵉ lune (4 juillet) on arriva au pied de la chaîne des monts *Tchâng-soûng* (des grands pins). On y séjourna quatre jours[2]. Après avoir franchi la montagne, on traversa le fleuve Tsien. Il faisait excessivement froid. Le 17ᵉ jour on séjourna à l'ouest de cette chaîne de montagnes. En plein été il y avait de la glace et de la neige. La route à travers la montagne est encaissée et sinueuse. Dans la direction du nord-ouest elle a plus de cent *li* de longueur. Après cette marche par le nord-ouest on commença à distinguer l'horizon de la plaine. Il y a là le *Chĭh-hô* « fleuve de pierres, » qui a une étendue de plus de cinquante *li*[3].

[1] « Ceci sera expliqué dans la suite du texte; mais il est bon de remarquer ici que dès les commencements de l'émigration des Khitan, les Naï-man les suivirent; car ils se rendirent à l'occident près des monts Tsoung-ling des *Hoeï-k'ĕh* (Ouïg'ours). C'est pourquoi, après la dispersion des Naï-man, ils allèrent s'établir à l'ouest des Khi-tan. » (Éditeur chinois.)

[2] Il y a dans le texte chinois *14 jours* (*chĭh-sse*); mais ce doit être une erreur typographique; la suite du texte le démontre. L'édition de 1844 a la même faute.

[3] « C'est la rivière *Kouo-'rh-hoan* qui coule à l'est et va se réunir à la rivière *K'é-li* (*K'ara-gool*). Cette rivière passe à travers une gorge de montagne; c'est pourquoi on l'a nommée *Chĭh-hô* (la rivière ou fleuve de pierres). Dans les années *young-tching* (1723–1735) on eut la guerre avec les *Tchun-ko-'rh* (Dzoungars). A cette époque, l'armée du *Hĕh-loung-kiâng* (Saghalian-oula) se rendit sur les bords du *Kouo-lŏ-kouan* (alias *Kouo-'rh-'hoan*, l'Ork'on, en mongol, *Ork'oun-mouren*), où elle établit ses campements; puis elle franchit le mont *K'an* (*K'an-chân* ou *K'an-a'ola*) et ensuite elle traversa sur des bateaux la rivière Tou-li (To'la). En outre, elle franchit au nord-

Le voyage par les montagnes dura cinq ou six jours. La route va continuellement en tournant les différents pics. On chercha à gravir la chaîne la plus élevée, qui avait la grandeur d'un arc-en-ciel; c'était comme un rempart construit à mille *jîn* d'élévation (le *jîn* étant de 8 pieds chinois = 2,944 mètres). A le considérer, on l'eût pris pour un fils de a mer (*hàï-tsèu*), un mauvais produit de l'abîme[1].

Le 28[e] jour on s'arrêta à l'est du *'Houo-l'-to*[2], qui veut dire, en langue chinoise : « Une habitation ou tente de voyage » (*hîng-koûng*). On présenta une requête à l'impératrice (*hoâng-kéou*, la femme de Dchinghis-khâan), pour la prier de permettre à l'armée (qui devait accompagner les voyageurs) de passer le fleuve. Les eaux de ce fleuve coulent au

ouest la montagne K'é-li-ya-'rh qui alimente la rivière *Kouo-'rh-hoan*, l'Ork'on). Avec Tchâng-tchûn marchait une escorte qui se relayait à chaque station de poste. « La chaîne de montagnes nommée dans le texte *Tchang-soang* (des grands sapins) » doit être la montagne K'é-li-ya-'rh. Cette région se trouve située à 49° de latitude du pôle nord; c'est pourquoi le froid y était excessif. » (Éditeur chinois.)

[1] « C'est le mont Ng'é-lou-hé-té qui est indiqué dans le texte. » (Éditeur chinois). — La région qui est ici décrite est celle du grand nœud de montagnes où se trouvent aujourd'hui le *Maï-ma-tchin* ou Grand Marché de *l'Ourga* au midi, et celui de Kiak'ta au nord-ouest.

[2] *Koúng* « palais, demeure, résidence, » se dit en mongol : [illegible] *erdou*, et *híng-koúng* : [illegible] [illegible] *bagouko ordou*. (Voir le *Ssé-t'i-hô-pi wên-kiân*; k. 20, f° 81.) *'Houo-l'-to* est la transcription chinoise du mot mongol *Ordou*, qui signifie aussi « palais, *habitation du Kahân*; » de plus, « *campement; horde.* » *Bayouko* signifie « descendre; » *bayouko ordou* « lieu où l'on descend pour se reposer; caravansérai. »

nord-est (*toûng-pĕh*); leur grand volume se termine au loin comme le bout d'un essieu. On entra dans le campement pour faire halte. Des chars étaient rangés sur la rive méridionale. Ces chars portaient une tente en forme de pavillon; en les examinant, on voit qu'ils sont faits pour imposer. Anciennement les grands *Chên-yu* (chefs des *Hioûng-noû*, les ancêtres des Turcs) n'en possédèrent jamais d'aussi richement décorés [1].

Le 9e jour de la 7e lune (29 juillet 1221) on se mit en marche, par le sud-ouest, avec l'envoyé officiel (de Dchinghis-khâan). Au bout de cinq à six jours on aperçut des montagnes couvertes de neige. Au pied de ces montagnes on voyait çà et là des tombeaux. En outre, après deux ou trois journées de marche, on traversa l'ancienne ville fortifiée de Hŏ'-tsi-siào. Ensuite, après cinq ou six jours, on franchit au midi une chaîne de collines, et l'on suivit le versant d'une montagne qui était aussi au midi. On aperce-

[1] « Il est question ici de la « tente de campement » (*hîng-koûng*, l'*ordou*) de Ho-lin (*Kara-korum*). Elle était située au nord de la rivière *Kouo-'rh-kouan* (alias *Kouo-'rh-hoan*, l'Ork'on; au midi du fleuve *Ssé-ling-kŏh* (la Sélinga). Cette demeure était aussi placée entre les deux petites rivières *Ta-mi-'rh* (Tamir) et '*Hŏh-souï*. La rivière 'Hŏh-souï, du temps des Youen (Mongols) était la rivière 'Hŏ-lin. C'est de cette même rivière qu'était venu le nom de '*Ho-lin* (donné à Kara-korum). Aujourd'hui on la nomme la rivière *Hou-i-nou*. » (Éditeur chinois.) — On peut voir sur *Ho-lin*, ou Kara-korum, siége des premiers Khans mongols, mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo* (p. XXXVII) et le Livre même (p. 171-173, notes). C'est précisément à l'endroit désigné par le commentateur chinois que j'ai placé, d'après d'autres autorités également chinoises, le campement célèbre de Kara-korum des premiers souverains mongols.

vait de la neige à son sommet. Le versant oriental de cette région borde le cours de la rivière Loŭkiŭh [1].

Après avoir passé sept mois et vingt-cinq jours à parcourir cinq mille *li*, on arriva au nord de la montagne A-poŭh-kan. L'intendant de la ville de Tchin-haï vint nous faire sa visite de bienvenue [2].

A la 8e lune (août-septembre 1221) on marcha à l'ouest de la haute montagne nommée *Pang*. Dans trois jours, en s'avançant par le sud-est, on eut franchi une autre grande montagne, après avoir traversé une grande gorge. On était au milieu de l'automne. On longea au nord-est le *Kîn-chân* (Mont d'or). Cette montagne est très-élevée [3]; il y a des vallées profondes et des contre-forts en forme de terrasses. Les chariots ne pouvaient pas avancer. Trois fils de l'empereur (*t'ăĭ-tseù*) firent marcher leur corps d'armée en avant, laquelle armée commença à obstruer la route. Les timons des chariots étaient comme suspendus en l'air; les balles (ballots de bagages) roulaient en bas. En somme, pendant quatre étapes, on traversa cinq chaînes de montagnes. Et

[1] L'un des noms du Kéroulun.

[2] «La montagne *A-poŭh-kan* est au nord-est du *Kîn-chân* (Mont d'or). C'est aujourd'hui la montagne A-tsi-'rh-kan. Dans «l'histoire de *Tchîn-hàï*» (*Tchîn-hàï-tchouân*) il est dit que, dans le campement militaire de T'aï-tsou (Dchinghis-Khâan) à A-loŭh-kouân, était située la ville fortifiée de Tchin-haï. *A-loŭh-kouân* n'est qu'une altération d'*A-poŭh-kan*.» (Éditeur chinois.)

[3] C'est la chaîne des monts *Altaï*, *Altaï-a'ola*, à laquelle les Chinois donnent 2,000 *li* d'étendue, et dont les cimes, qui se perdent dans les nuages, sont couvertes de neiges perpétuelles.

au midi en apparut une autre qui domine une rivière (*lîn-hô*)[1].

On traversa cette rivière et on se dirigea au midi; puis, après avoir fait soixante et dix *li*, on franchit la montagne *Siào-toûng* (du petit garçon), et ensuite un territoire imprégné de sel, d'une étendue de trente *li*. Le messager ou envoyé de l'empereur (*Sioüen-ssé*), dans une conversation qu'il eut avec le commandant de Tchín-haï (des territoires situés dans ces régions sablonneuses), dit que ce territoire était extrêmement difficile à traverser. D'abord, pour arriver au lieu dit *Pĕh-kŏh* (des blancs ossements), on marche pendant deux cents *li*. On pénètre dans le nord des steppes sablonneux (*châ-t'ô*), où il y a excessivement d'herbes aquatiques;

[1] «La montagne *Pang-ta* (*Pang-tá-chân*), c'est celle qui est aujourd'hui nommée *Pang-ho-'rh-t'ai*, à l'est de laquelle est le *Tá kân* (grande région desséchée); car, en dirigeant sa marche par le sud-ouest, on doit prendre la route qui mène à la ville de *Ko-pou-to* (*Kopto* ou *Gobdo*) d'aujourd'hui, qui se trouve encore au sud-ouest. Or, la rivière de Ko-pou-to rejoint celle de Ke-'rh-tchi-sse qui prend sa source dans les flancs de la montagne *A-'rh-t'aï* (Egh-tagh). C'est pourquoi il est dit (dans le texte) que «l'on traversa une grande gorge, et qu'on longea, au nord-est, le Mont d'or; qu'au midi en apparut une autre qui domine une rivière.» Ce doit être la rivière *Ouloung-kou* (*Ouroungou*). Liéou-yéou, dans son *Sí-ssé-ki*, «Relation d'une mission dans les pays de l'ouest (de l'Asie)», l'appelle la rivière *Loung-ko*.» (Éditeur chinois.) — Cette Relation de Liéou-yéou a été traduite et publiée dans mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo* (p. CXXXIII et suiv.). Il y est dit, par le commentateur (p. CXXXIV, notes) que cette rivière coule à 500 *li* au sud-ouest de Ko-pou-to ou Kobdo. Cette ville de garnison est située par 48° de latitude nord et 88° de longitude, selon les cartes chinoises. Ses habitants sont principalement des Tourgouts et des Khalkas.

et, pour changer, on fait plus de cent *li* au milieu des steppes, ayant de l'eau jusqu'aux genoux. Alors on atteint la ville fortifiée des *Hoéï-k'éh*[1] (Ouïg'ours). Ce que l'on nomme le « territoire des blancs ossements » (*pĕh-kŏ-tién*), c'était anciennement un « champ de bataille » (*chén-tchâng*). Des armées, harassées de fatigue, arrivaient là ; sur cent, pas un seul homme ne s'en retournait (*pĕh woû ï houân*) ! Un jour, la tribu des Naïmân y éprouva une grande déroute.

La fin du jour si désirée étant survenue et la nuit s'étant faite, on traversa une moitié seulement de ces steppes marécageux. Le lendemain on atteignit la plage des herbes aquatiques. Seulement, pendant la nuit noire, les *Li-mi* (Lamies? lutins, spectres, fantômes) sont les maîtres honorés et redoutés de ces lieux. On dit que l'on devait arroser de sang la tête des chevaux pour écarter ces mauvais génies. Les troupes se mirent à rire (à cette recommandation) et ne répondirent pas[2].

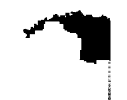
[1] C'était la ville de بيش باليق *Bich-bâlik* (« cinq villes ») en turk oriental ouïgour), aujourd'hui appelée dans la même langue اورومجى *Ouroumdji* (en chinois, *Ou-loŭ-moŭ-tsi*); ville de la Dzoungarie, située au nord de la grande chaîne des « Monts Célestes, » à l'ouest du lac Barkoul, par 43° 45′ de latitude et 88° 40′ de longitude. Du temps des Mongols, cette ville fut nommée *Pé-king*, « la Cour du nord, » parce que c'était là que résidait le gouverneur général militaire de tous ces pays conquis. (Voir le *Si-yŭh-t'oûng-wên-tchi*, k. 1, f° 6.)

[2] *Siu-soung* a dit : « Le Mont d'Or (*Kîn-chân*) se rattache au nord-est à l'ancienne ville forte de *Ou-loŭ-moŭ-tsi* (Ouroumtsi); du nord au sud, il se relie à la route postale des Nouvelles frontières, qui passe par la ville de *Ko-pou-to* (Kopto) d'aujourd'hui. Au midi,

On continua les jours suivants à passer les steppes (*châ-tô*). Au midi on apercevait les limites du ciel qui étaient comme des nuages argentés; on doutait que ce fût le *Yîn-chân* (la chaîne des «Monts Célestes.») Le 27[e] jour de la 8[e] lune (le 15 de septembre 1221), on franchit le *Yîn-chân;* des *Hoéï-k'éh* (Ouïg'ours) vinrent au-devant de nous pour nous recevoir. Arrivé au nord d'une petite ville forte, on nous prévint en disant : «En avant de cette montagne *Yîn-chân*, à trois cents *li*, est Hô-tchéou [1].» On continua les jours suivants à marcher à l'ouest de Youen-tchéou. Les céréales commençaient à mûrir. A l'ouest se trouvait la grande ville forte de *Pi-sse-mà* (Bichbalik). Le roi des *Hoéï-k'éh* (Ouïg'ours) et la population nombreuse de la tribu nous engagèrent à boire du vin de raisin. On nous en offrait aussi des grappes mûres. On nous dit : «Ce pays, à l'époque de la grande dynastie des Thâng, était le département de Touan-tchéou du nord. La 3[e] année

il s'appuie sur les anciennes villes de Kouo-lun-pou-tchi-li-k'é-taï, de Sou-kie-taï, de Kŏ-făh-taï, lesquelles ne sont plus que des vestiges historiques de ces sables mouvants, comme si c'étaient réellement des «champs ou territoires de blancs ossements» (*tsiĕh pĕh kŏh tién yè*)!' (Édit. chin.) — Marc Pol rapporte aussi la même légende des *esprits* qui hantent le désert de Lob, dans la région même dont il est ici question. (Voir mon édition, p. 150.)

[1] Chef-lieu de «l'Arrondissement de la Paix» que l'on écrivait autrefois *Hò-tchéou* (Arrondissement du Feu), à cause du reflet brûlant des sables de cette partie du désert de Gobi. C'est aujourd'hui le district de *Tou-l'-fan* (Tourfan), où se trouve le lac de Barkoul, et l'ancien pays des Ouïg'ours. La ville chef-lieu est située sur les confins du Grand Désert, au midi des Monts Célestes, par 42° 40′ de latitude et 88° 28′ de longitude.



king-loung (du dragon resplendissant, en 709), Yang Koung-ho était le commandant de ce grand gouvernement militaire. Il y avait ici le « Temple occidental de l'ascension du dragon » (*loûng-hing-sî-ssé*). Deux pierres gravées rappellent ses mérites[1]. A l'est de ce temple, à quelques centaines de *li*, il y a la ville chef-lieu de département de *Sî-king*. A l'ouest de cette dernière ville, à deux cents *li* de distance, est la ville chef-lieu de canton de *Lun-taï*. Là était la limite territoriale de la puissance des Thâng. Çà et là on trouve encore des traces glorieuses de leur domination[2]. »

[1] On trouve dans le *Si yŭh choùï táo ki* « Description des routes et rivières de l'Asie centrale » (k. 3) plusieurs inscriptions qui rappellent les faits consignés ici et d'autres événements de l'histoire de la contrée. Cet ouvrage, en 4 volumes petit in-f°, avec cartes, publié en 1823, décrit très en détail les cours d'eau de cette partie de l'Asie appelée par les Chinois *Sî-yŭh* (Régions occidentales), en classant ces cours d'eau par grands bassins.

[2] « Cette montagne nommée *Yín-chân* n'est pas la montagne du même nom entourée par une rivière; c'est le *T'iēn-chân* (la montagne Céleste). Les trois pics du *Po-k'ĕ-ta* (Bogda-a'ola) sont éloignés de l'ancienne ville forte. En se dirigeant au nord après quelques jours de marche, on les aperçoit. C'est pourquoi, dans les vers de Tchâng-tchûn, il est dit : « Les trois pics s'élèvent ensemble, en perçant les nuages condensés par le froid de l'hiver. »

« En avant de cette montagne *Yín-chân*, à trois cents *li* est Hô-tchéou. On l'appelle *T'iēn-chân* chez les Tou'rh-fan méridionaux; c'est le territoire de l'ancien *Hò tchéou* (Arrondissement du Feu). C'est une faute d'écrire ce nom *Hô-tchéou* (Arrondissement de la Paix). Le chef-lieu du gouvernement général de la cour du nord, des Thâng, était situé au nord de Tsi-moŭ-săh d'aujourd'hui. — *Touan-tchéou : touan* est un nom contracté pour *toû-hóu*, compris dans la dénomination de « Gouvernement général : *ta toŭ hoú foŭ*. — *Lun-t'aï-hien* (ville cant. de *Lun-taï*) était situé de cinquante à soixante

Le 7[e] jour de la 9[e] lune (24 septembre 1221), on marcha à l'ouest. On demanda, à plusieurs reprises, combien il y avait encore de relais de postes pour arriver au terme du voyage. Tous ceux qui furent interrogés répondirent qu'en se dirigeant constamment par le sud-ouest on avait encore à faire dix mille *li* et plus. Alors on séjourna quatre jours à l'est de *Lun-taï* (la « Tour de la roue » de la Loi de Bouddha). En outre, on traversa une ville forte. Après avoir encore marché pendant neuf jours on arriva à la ville fortifiée de Tchang-pa-là (Bichbalik) des *Hoéï-k'éh* (Ouïg'ours). Leur roi *Wéï-'ou-'rh* (Ouïg'our) et le commandant des places du désert (*tchin-haï*) étaient vieux. Une foule de peuple de cette tribu vint de loin à notre rencontre pour nous recevoir [1].

li à l'ouest de *Feou-kang-hien* d'aujourd'hui. La sous-préfecture (*hien-tchi*) était située sur le versant de la montagne *Po-k'e-ta* (Bogda); c'est pourquoi on apercevait au midi la montagne *Yîn-chân*.

« Dans la rédaction de Tching Toûng-wên (l'interprète), on lit *Pi-sse*, pour *Pĭ-chĭ*. Dans *Ngéou-yang* (l'auteur de l'Histoire officielle des Thâng), on lit que la « Cour du nord » (*Pĕh-t'ing*), de cette dynastie, est aujourd'hui *Pĭ-chĭ-pă-li* (Bichbalik). Alors, à l'époque des Youen (Mongols), *Pĭ-chĭ-pă-li* était exactement situé où il est encore aujourd'hui. » (Édit. chin.)

Le *Sî-yŭ-t'oûng-wên-tchi* (k. 4, fol. 6 v°) dit que les mots [illegible] [illegible] *Bogdo aola* sont en langue dzoungare ou oëlet. *Bogdo* est un mot qui signifie « saint et divin, » et *aola* « montagne: » comme si l'on disait une « sainte » ou « divine montagne. » C'était là, sous les Weï (222-264) et sous les Souï (581-617), que résidaient les 'Han kân ou Kaghân, etc.

[1] « Youan remarque que les *Weï-'ou-'rh* ne sont que la transcription phonétique modifiée de *Hoéï-k'éh*. Au commencement du règne des Youen (Mongols), le territoire des Wéï-'ou-'rh touchait à l'ouest

En continuant de marcher pendant plusieurs jours, on se trouva à l'ouest de toute la chaîne des *Yîn-chân* (Monts Célestes); on avait fait dix étapes. Ensuite on traversa l'arène sablonneuse (*châ-tchâng*), qui nous apparut alors comme dans un demi-jour: c'était le « Champ des blancs ossements » (*pĕh-kôh-tién*). Là le grand courant de sables se divise et coule en formant deux fleuves. Au midi se présentait, comme bordure, le versant boisé du *Yîn-chân* (Monts Célestes). Le désert de sable était franchi. Après cinq jours de marche, on fit halte au nord du *Yîn-chân*. Le lendemain matin de très-bonne heure,

à *Ili* ; à l'est il pénétrait dans celui de 'Ha-mi. C'est pourquoi les Weï-'ou-'rh avaient alors acquis une puissance étendue. Tching T'oung wên (dans sa rédaction) parle de la ville fortifiée de *Tchang-pa-lă;* c'est la même qui, dans l'*Histoire des Youen* (Mongols), au « Catalogue des territoires annexés du nord-ouest, » est nommée *Tchang-pa-li.* Dans la Relation rare et digne de foi de *Yé-liu* (*Yé-liu-t'sou-t'saï;* voir, sur ce célèbre personnage, mon *Introduction* citée, p. CXXI, notes) il est dit que, « après avoir traversé le *T'iēn-chân*, ils arrivèrent au chef-lieu du gouvernement du nord. La 2e année, ils parvinrent à la ville forte de *Tchang-pà-li.* En été ils franchirent la rivière Ma-na-sse. » Alors Tchang-pa-li était à l'est de la rivière Ma-na-sse actuelle. » (Édit. chin.)

Cette rivière a son embouchure dans le lac *Manass* (*Manass gool*), province d'*I-li.* (*Sí-yŭh-t'oûng-wên-tchi*, k. 5, f° 7 v°.) Latitude, 45° o. long. 84° 58' 30".

La ville de *Tchang-pa-li;* ce nom signifie la *ville*, en ouïgour: [illegible] *baligh*, et en turc oriental : باليق *bâlik*, mot qui signifie « une ville fortifiée; » et *Tch'âng* est un mot chinois qui signifie « lumière du soleil » et, au figuré : « florissant, puissant. » C'était la dernière syllabe de l'ancien nom chinois des Ouïg'ours, qui étaient nommés *Kâo-tchâng; kâo* signifiant aussi, au propre, « haut et puissant; » *Tch'âng-pa-li* signifie donc en réalité la « ville des anciens Ouïg'ours. »

on se mit en marche dans la direction du midi. On suivit une grande levée de terre dans une longueur de soixante et dix à quatre-vingts *li*. On continua de marcher ainsi par le sud-ouest pendant vingt *li*. Tout à coup se présenta un grand lac qui avait bien deux cents *li* de circonférence. Des pics élevés dans lesquels le tonnerre retentissait l'entouraient comme d'une ceinture, et projetaient leur ombre dans son sein. L'armée lui donna le nom de *T'iēn-chî* (Lac du Ciel)[1].

[1] « Siu-soung dit (sur ce passage) : « L'arène de sables en question s'étend depuis la ville forte de *Tsing-hô* (fleuve brillant comme du cristal) jusqu'à *T'o-k'ĕh-tô*. Les sables accumulés forment comme de véritables montagnes. A l'est ils constituent bien une rangée de monticules de onze cents *li* d'étendue. C'est pourquoi on dit que, pour les traverser, il faut faire plus de dix étapes. Dans leur intérieur, on doit traverser plusieurs petits cours d'eau. Ces cours d'eau ne sont pas mentionnés dans le texte. En été, la neige qui se fond produit comme une nappe d'eau; en hiver, cette nappe d'eau s'est comme desséchée. Cet état de choses dure pendant neuf mois et au delà. C'est pourquoi on ignore qu'il y a de l'eau.

« De *T'o-k'ĕh-tô* jusqu'au *Tsing-hô*, on voyage par les montagnes pendant cinq cents *li*, et on arrive sur le bord oriental du lac Sie-li-moü (*Saïrim*). Ce lac a plus de cent *li* de circonférence (au lieu de deux cents); c'est là le *T'iēn-tch'î-hàï* (la Mer-lac du ciel), dont il est question dans le texte. » (Édit. chin.)

Le lac *Saïrim*, dont il est ici question, est figuré sur une grande carte chinoise récente (en 8 feuilles, de 2^{m},50 de longueur), par 44° 30′ de latitude et 79° 20′ de longitude du méridien de Paris. Il est nommé *Tchakan Saïrim noor* dans le *Sí-yûh toûng wên tchi* (k. 5, f° 10). *Saïrim*, y est-il dit, est un nom *Hoéï* (turc oriental) qui signifie « repos, contentement; » et on ajoute « que ceux qui se trouvent sur ses rives jouissent du repos et du contentement. » C'est ce qui lui a fait donner son nom. Le même dictionnaire, parlant du pays de *Sai-li-moü* (Sairim, k. 2, f° 23 v°), ajoute que, du temps des Han

Ce lac a son écoulement droit au midi. A droite et à gauche des pics de montagnes l'entourent. Une quantité de cours d'eau se déversent dans ce lac par les gorges des montagnes. Il y a des échancrures de six, sept à dix *li.* Deux des fils de l'Empereur (Dchinghis-khâan) se dirigèrent directement à l'ouest avec leur suite (leur corps d'armée). Dans les commencements, ils furent obligés de se frayer une route dans les veines ou anfractuosités des rochers, d'abattre les arbres, et de construire quarante-huit ponts en bois, des ponts sur lesquels on pût faire passer les chariots (les convois)[1].

Le lendemain on suivit le cours d'un grand fleuve qui coule de l'est à l'ouest; ensuite, ayant fait une journée de route, on arriva à la ville fortifiée de *A-li-ma* (Almaligh), où régnait le roi *Pou-sou-man.*

(202 av. à 220 après J. C.), c'était un territoire du royaume de *Koueï tseu* (Bichbalik), etc.

[1] « Tous les cours d'eau que l'on rencontre en marchant au midi, dans une étendue de cinq mille *li* (sic, *où-t'sián-li*), pénètrent par les gorges de la montagne *T'a-le-ki* (au midi du lac). Un proverbe dit : « Le fruit de l'arbre suit le cours de l'eau qui l'entraîne. » Il explique ici que les cours d'eau se dirigent au midi. Dans les circonstances que le texte signale, les cours d'eau étaient très-enflés et très-rapides; on fut obligé de construire des ponts avec des poutres et des étançons pour faire passer les chariots et les chevaux. Les gorges de la montagne avaient une étendue de soixante *li.* Aujourd'hui il existe encore quarante-deux ponts; par conséquent, il y en a (six) dont il ne reste que les fondations. » (Édit. chin.)

La montagne, ou plutôt les monts *Ta-le-ki* (Talki) s'étendent de l'est à l'ouest, au midi du lac *Saïrim.* C'est dans leurs gorges que les troupes des fils de Dchinghis-khâan furent obligées de se frayer des passages.

A la pointe du jour, les *Moung-kou Tâ-tzse* s'empressèrent de venir au-devant de nous. On séjourna dans les « Jardins des fruits de l'Occident. » Les gens du pays appellent ces fruits *A-li-ma;* c'est pourquoi on a donné ce nom à la ville [1].

Ensuite, après avoir marché à l'ouest pendant quatre jours, on arriva au fleuve *Tâ-tsze-sze* (*Tehke-sze*). Les gens du pays appellent ce fleuve *Weï-moulien.* Ses eaux puissantes sont larges et profondes. Elles coulent de l'est en s'ouvrant un passage par le nord-ouest. Elles ont rompu les flancs du *Yîn-chân* (Monts Célestes). Au midi du fleuve se représentent de nouveau les « Montagnes Neigeuses » (*Siouĕh-chân*). Le 2ᵉ jour de la 10ᵉ lune (19 octobre 1221), on monta sur des bateaux pour traverser ce fleuve. En descendant au midi on arriva à une haute montagne, au nord de laquelle est située une petite ville fortifiée [2].

[1] « Le grand fleuve qui coule de l'est à l'ouest (*toûng-sî*), c'est aujourd'hui le fleuve *A-li-ma-t'ou. A-li-ma,* dans l'Histoire des Youen (Mongols), est écrit *A-li-ma-li;* c'est la ville fortifiée de *I-li.* Dans la même Histoire officielle on trouve encore ce nom écrit *Ye-mi-li;* c'est la même ville qui est ainsi désignée. Les écrivains de la dynastie actuelle (des Thsing) la nomment *I-li,* d'après l'Histoire officielle des Thâng, qui lui avait donné ce nom à cause du fleuve *I-lĭh.* On peut supposer, par conséquent, que *Yé-mi-li* en est aussi une prononciation altérée. » (Éd. chin.)

Sur la grande carte chinoise citée précédemment, le fleuve *A-lima,* aujourd'hui *I-li,* est placé au midi du lac Saïrim; et la ville fortifiée d'*I-li* est figurée sur les bords de ce fleuve sous son nom actuel de *Hoeï-youen tchîng* (la ville fortifiée de *Hoeï-youen*). C'est le chef-lieu du gouvernement chinois d'*I-li,* qui y entretient une garnison. Lat. 43° 46'; long. 80° 10'.

[2] « Le fleuve dont il est question dans le texte est aujourd'hui le

Après avoir marché à l'ouest pendant cinq jours, l'Envoyé impérial, Liéou Tchoung-lou[1], vint annoncer que le voyage n'était pas encore arrivé à son terme, mais que l'on n'avait plus que peu de chemin à faire; un courrier alla en avant pour nous annoncer, et le chef supérieur civil de Tchin-hâï nous suivit (*toŭh Tchin-hâï Koûng tsoúng*).

fleuve *I-li.* Ses eaux coulent à l'ouest. En marchant à l'ouest pendant quatre jours, on pourrait calculer la longueur de son cours. Ceux qui veulent le traverser doivent aujourd'hui se rendre à *Tsaï-lin* (Saïrim) pour le passer. — En descendant au midi, on arrive à une haute montagne. On peut supposer que c'est aujourd'hui la montagne nommée *Youen-pi-tchou.* » (Édit. chin.)

La grande carte chinoise en 8 feuilles, déjà citée, figure un fleuve qui prend sa source à 2° 30′ à l'ouest d'I-li, par 42° 30′ de latitude, et qui va rejoindre le fleuve I-li, à l'est, à 0,40′ de longitude au delà de la ville de ce nom. Il est nommé *Tĕh-k'ĕh-szc.* C'est assurément celui qui est appelé dans le texte *T'a-t'sze-sz',* par une simple différence de prononciation. Ce fleuve prend sa source dans une chaîne de montagnes courant du sud au nord et qui est nommée sur la carte *Kan-teng-k'ĕh-li-chân,* la montagne *K'an-teng-k'ĕh-li* (en mongol *Kân-tengri-a'olu* « la montagne du céleste *K'an*). » Le « Dictionnaire géographique et historique en six langues » (*Sî-yûh-t'oûng-wên-tchi*) publié à Pé-king en 1766, par ordre de l'empereur Khien-loung (8 volumes in-8°), écrit ainsi le nom de ce fleuve en mongol : ᠲᠡᠭᠡᠰᠡ ᠭᠣᠣᠯ *Teg'ese-gool.* Il y est dit (k. 5, f° 22) que le nom de *teg'e* est oëlet ou dzoungar, et signifie « mouton de montagnes désertes : » le mot *se,* « nombreux, » et qu'il s'engraisse beaucoup de ces moutons sur les bords du fleuve.

[1] C'est-à-dire : Liéou, second en émoluments. Ce personnage, qui paraît ici pour la première fois, et sur lequel nos commentateurs chinois ne donnent aucune explication, était vraisemblablement le père de *Liéou Yéou* (le nom de famille *Yéou* étant le même) qui fut nommé par Mangou-k'an comme commissaire civil pour accompagner Houlagou dans son expédition en Perse. Ce Liéou Yéou rédigea la *Relation de cette expédition,* traduite et publiée dans mon *Introduction* citée, p. CXXXIII et sq.

Après avoir encore marché à l'ouest pendant sept jours, on franchit une montagne au sud-ouest. On avait rencontré l'envoyé Toûng-hia qui avait dit antérieurement, le 12e jour de la 7e lune (1er août 1221), « que le voyage continuerait parce que l'empereur (*chång*), qui commandait l'armée, s'était mis à la poursuite du Souan-tan-kan (le Sultan-k'an de Kharizm) jusque dans le *Yin-tou* (l'Inde) [1]. » C'est ce qui eut lieu.

Le lendemain on arriva à une petite ville des *Hoeï-k'éh* (Ouïg'ours). Le 16e jour (de la 10e lune : 2 novembre 1221), en allant par le sud-ouest, on rencontra un pont en madriers de bois, qui servit à passer la rivière. A la tombée du jour, on arriva au pied d'une montagne située au midi; on était dans le territoire des Ta-chĭh Lin-ya. Le roi de cet État avait succédé aux Liao. Depuis que l'armée des *Kîn* (des *Altoun-k'an*) eut mis en déroute les *Liao*, *Ta-chĭh Lin-ya* (un prince Liao de ce nom) se plaça

[1] « La montagne située au sud-ouest doit être la chaîne des monts Chên-t'ăh-sse. Souan-touan est la dénomination donnée aux grands princes du *Sï-yŭh* (de l'Asie occidentale). Dans l'Histoire officielle des Youen (Mongols) on a écrit *Souan-touan*, avec un caractère différent pour le premier mot (mais se prononçant de même). Dans l'Histoire officielle des Ming on a écrit *Sou-tan;* quelques autres historiens ont *Sŏ-tan* (Soudan). Dans le Livre des magistratures de la dynastie régnante (les T'sing) on a écrit *Sou-lou-tan*. Aujourd'hui chacun des chefs des *'Ho-ssa-k'e Pou-lou-te* (Khossaks Bourouts) est ainsi dénommé.

« Le 12e jour de la 7e lune on avait appris que le voyage devait continuer; » comme ce fut le 14e jour de la 10e lune qu'ils arrivèrent à ce terme de leur voyage, cette dernière partie de leur route avait duré trois lunes. » (Édit. chin.)

à la tête d'un nombre considérable de ces derniers, s'élevant à plusieurs milliers, et s'en alla dans le nord-ouest. Ils mirent dix ans et plus à accomplir leur émigration. Alors ils arrivèrent dans ce territoire. S'étant familiarisés avec les mœurs et coutumes des habitants de ce pays, avec le climat, ils trouvèrent que ce dernier ne ressemblait point à celui des régions sablonneuses du nord. Le territoire est uni, et on y cultive beaucoup de mûriers; les produits de la terre y ressemblent à ceux du royaume du Milieu (la Chine). Seulement, les étés et les automnes sont sans pluie. Toutes les choses nécessaires à la vie y sont produites en abondance. A droite sont des montagnes, à gauche des vallées et des rivières, et cela dans une étendue de dix mille *li*. On rapporte que ce royaume dure depuis plusieurs centaines d'années. Les Naï-mân, ayant perdu leur royaume, se réfugièrent chez le Ta-chĭh. Ssé-mà-héou-tchin (le chef) s'empara de son territoire. Il continua de le posséder jusqu'à ce que le Souan-tan (le Sultan de Kharizm), qui était à l'occident, vînt l'en dépouiller. Les armées impériales (*t'iēn-pīng*, litt. « les armées célestes, » celles de Dchinghis-khâan) étant arrivées, les Naï-mân furent poursuivis et anéantis. Le Souan-tan lui-même fut défait[1].

[1] « Youan (le rédacteur du *Haï-koüe-t'oû-tchi*, et l'éditeur de notre Relation) remarque ce qui suit. Dans une Relation précédente (celle de Liéou Yéou, que j'ai aussi traduite et publiée dans mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo*, p. CXXXIII-CL), il est dit que « en marchant par le sud-ouest on arrive à la ville fortifiée de *Tsin-sse-kan* (Samarkande), située à dix mille *li* au delà de la capitale des

Le 18e jour (4 novembre 1221), on longea une montagne en se dirigeant à l'occident. Après sept à huit jours de marche, la montagne disparut tout à coup au midi. Une ville bâtie en pierres dut être traversée; ces pierres étaient de couleur absolument rouge. On y trouve les anciens vestiges d'un cam-

Khi-tan, qui occupaient le beau pays des *Hoéï-k'éh* (Ouïg'ours), lequel avait passé par sept souverains. C'est celui dont il est question dans le texte. Liéou Tchoung-lou (ce serait alors la même personne que Liéou Yéou) dit que les Naï-mân reçurent une proclamation qui leur prescrivait de lever des troupes; c'est aussi conforme à ce qui est dit ici. Ta-chïh Lin-ya était de la famille des souverains Liao (qui régnèrent au nord de la Chine, de l'année 916 à l'année 1121). A la chute de ces derniers, il suivit une foule nombreuse d'individus qui émigrèrent en Occident. A dix mille *li* du passage occidental nommé *Wên-kouan*, il fonda un royaume dans le pays de l'Occident (de l'Asie). C'est celui des *Si-Liao* (les *Liao* occidentaux qui durèrent de 1125 à 1168). Ye-liu Ta-chïh prit, pour nom de règne, *tĕh-tsoung* (ancêtre, ou fondateur de dynastie vertueux). Il le changea ensuite en ceux de *yan-k'ing*, pendant deux années; de *kang-koüe* pendant dix années. Son fils, I-lïh-li, prit pour nom d'années de règne celui de *jin-tsoung* (l'ancêtre bienfaisant). Il était encore très-jeune. La reine mère, qui se nommait *Siáo*, de son nom de famille, avait pris en mains tous les pouvoirs de l'État, et le gouverna sept années, qui furent nommées *kaï-youen* et *hien-t'sing;* et en y comprenant les années de régence *kaï-youen* et *tchao-hing*, le nombre est de treize années. Après la mort de son fils, une jeune fille de la famille de Ye-liu gouverna le royaume. La 14e année *tsoung-fou*, son fils Tchi-lou-kou, monté sur le trône, changea cette dénomination de règne en celle de 1re année *t'iĕn-hi* (joie céleste); ce qui fait un total de trente-quatre années (pour la durée de cet État).

« T'aï-tsou des Youen » (Dchinghis-khâan) ayant détruit les Naïmân et fait prisonnier leur roi Ta-yang-kan dans une bataille, le fils de celui-ci se réfugia chez les Khi-tan qui s'étaient enfuis à l'occident. *Loung-tchi-t'iĕn-hi* (*Loung-tchi* « la joie du ciel), homme vénérable, était *Taï-chang-hoâng* (chef suprême de l'État). Le Naïmân s'empara violemment de son royaume qu'il gouverna en maître

pement militaire qui sert d'étape à la cavalerie. A l'ouest il y a un grand tombeau qui ressemble aux étoiles de la constellation du Boisseau réunies[1].

pendant plus de dix ans. T'aï-tsou des Youen, ayant porté la guerre en Occident, le détruisit complétement.

« Pour la suite des événements qui concernent cet État, on peut voir l'*Histoire des Liao*, section *T'ïen-tso-ki*, vers la fin. On peut voir aussi le *Khi-tan koüe-tchi* (Description historique du royaume des *Khi-tan*), à la 70e année de la fondation de ce royaume, qui a eu trois générations de souverains et deux reines. Ils formaient un État éloigné, séparé par les monts Tsoung-ling; c'est pourquoi tous les historiens n'ont point parlé de ce beau pays situé sur les frontières occidentales de celui d'I-li, parce qu'ils n'ont jamais franchi le Tsoung-ling. A l'époque en question la tribu des Naï-mân s'empara de son territoire situé à l'est du Tsoûng-ling; et le Souan-tan du Yin-tou (le Sultan de l'Inde du nord-ouest) s'empara de son territoire situé à l'ouest du Tsoûng-ling. Cet État fut ainsi partagé et forma deux royaumes. La ville fortifiée de *Tsin-sse-kan* (Samarkande), qui en faisait partie, fut aussi prise alors par le Souan-tan du Yin-tou. Depuis très-longtemps cette ville était comprise dans le territoire des *Sï Khi-tan* (les Khitan occidentaux). » (Éditeur chinois.)

On nous pardonnera d'avoir traduit intégralement (comme d'ailleurs toutes les autres) cette longue note de l'éditeur chinois, parce qu'elle a un grand intérêt historique et qu'elle nous paraît résumer parfaitement les faits qui concernent des États de l'Asie centrale à peine connus de nom, et qui cependant ont joué un certain rôle dans l'histoire. On peut comparer ce qui en est dit dans un autre document publié dans notre *Introduction* au *Livre de Marco Polo*, p. CXX.

[1] « De nos jours [la ville en question] est située sur la rive méridionale d'un bassin d'eau qui sert d'abordage, et que l'on nomme *Mou-'eulh-t'ou;* le territoire s'appelle *Tô-koù-houng-tchoung*. Après avoir passé le fleuve *I-li* (*Te-k'e-sse*, comme se nomme le fleuve I-li, à sa partie supérieure qui prend sa source dans les monts Kan Tengri, par 42° 30′ de latitude et 29° 30′ de longitude ouest de Péking, et coule au nord-est); après avoir traversé le fleuve *I-li* (*Tekesse*), disons-nous, en se dirigeant au midi, c'est la première station

Après avoir fait par le sud-ouest en tout cinq étapes dans les montagnes, on arriva à la ville fortifiée de *Sĕh-lân* (Sairam). Il y a là un petit temple

que l'on rencontre. C'est aussi par là que les troupes qui partent d'I-li passent en se rendant à *Ke-chi-k'o-'rh* (Kachgar) pour changer de garnison avec les troupes de défense qui sont cantonnées au sud-est, dans le voisinage du lac Te-mou-'rh-t'oû. On traverse les pâturages des *Pou-lou-te* (Bourouts) pasteurs, qui sont sur les monts Tsoûng-lîng. » (Édit. ch.) — De plus, la ville « bâtie en pierres rouges » dont il est question dans le texte doit se trouver dans la région du Tiemour-tou noor, ou *Lac de fer,* en langue mongole (que l'on nomme aussi *Issi-koul*), parce que ses eaux, comme les pierres en question, ont la couleur du fer.

Le nom de *Moŭh-'eûlh-t'ou*, que notre commentateur donne à la « ville bâtie en pierres rouges » dont il est question dans le texte, est, selon le « Dictionnaire géographique et historique en six langues » déjà cité (K. 5, f° 19) un nom dzoungar ou oëlet-kalmouk, qui s'écrit en cette langue : [illegible] *moughoultaï boulak,* et signifie : *moughoultaï,* « lieu de passage très-fréquenté au milieu des montagnes, » et *boulak,* « source d'eau. » C'est donc un lieu de passage très-fréquenté au milieu des montagnes et où aboutissent beaucoup de cours d'eau. Le nom convient bien au lieu en question.

Quant aux « pierres rouges » avec lesquelles la ville était bâtie, il y en a beaucoup dans ces régions. Le même Dictionnaire cite un lieu, dans le voisinage du précédent, nommé *Oulan goutchir boulak,* qu'il analyse ainsi : *oulan,* en dzoungar ou oëlet, signifie « de couleur rouge, » *ghoutchir,* « salé ; » c'est donc « une terre imprégnée de sel, de couleur rouge, et d'où sortent des sources d'eau. » Tous les noms de lieux, de villes, de montagnes, de fleuves, de rivières, de lacs, etc. de ces pays de l'Asie centrale, habités successivement par des populations d'origine si diverse, et des tribus nomades, parlant, pour la plupart, différentes langues ; tous ces noms, dis-je, ont une signification propre, dont l'étude approfondie jetterait un grand jour sur l'histoire et la géographie de cette grande partie de l'Asie, encore si peu connue. C'est ainsi, par exemple, que le pays où nos voyageurs vont arriver, et que l'on nomme ordinairement la *Petite Boukharie,* était autrefois rempli de *temples* consacrés au

bouddhique (*siào-tʻăh*), où le roi des *Hoéï-kʻéh* (Ouïgʻours) vint à notre rencontre. On entra dans l'hôtellerie, ou caravansérai construit pour les voyageurs. Le 4ᵉ jour de la 11ᵉ lune (19 novembre 1221), les gens du pays fêtaient le 1ᵉʳ jour de leur nouvelle année. Vers l'heure de midi ils se font mutuellement des présents.

Ayant encore marché trois jours par le sud-ouest, on arriva à une autre ville fortifiée dont le roi est aussi *Hoéï-kʻéh* (Ouïgʻour). Le lendemain on traversa une autre ville forte, et ensuite, après avoir encore marché pendant deux jours, on se trouva sur la rive d'un fleuve; c'était le fleuve ʻHo-tan. Après l'avoir passé sur un pont de bois, on fit halte sur sa rive occidentale. Ce fleuve prend sa source au sud-est dans l'intérieur de «deux grandes montagnes nei-

culte du Bouddha, qui y était florissant; d'où lui est venu le nom ouïgour de بخار *Boukhar,* qui signifie *temple,* dans cette langue. Les noms des montagnes, des fleuves et rivières, des lacs, sont écrits sur nos cartes, pêle-mêle, un grand nombre étant ceux que les historiens et géographes chinois leur ont donnés, parce que ce sont les sources chinoises qui, les premières, nous les ont fait connaître. Mais on a commencé à les remplacer par ceux que leur avaient donnés les populations qui les ont depuis longtemps habités, comme : *aʻola* (mongol), *taï, tak*, ou *tagh* (ouïgour), *alin* (mandchou) pour «montagne,» en chinois *chân; gool,* (mongol), *mouren* (Ouïgour et mongol), *bira*, ou *pira* (mandchou), pour «fleuve, rivière;» *noor* (mongol), *gool* (ouïgour et turc oriental), pour «lac,» etc. Cette substitution des noms indigènes aux noms imposés par la conquête, ou par toute autre cause, aura l'avantage de rappeler à l'esprit quelles sont les races de peuples qui ont le plus longtemps habité les pays que l'on étudie géographiquement, quoique la nomenclature géographique puisse s'en trouver un peu plus compliquée.

geuses» (*ʿHo-lang-kouéï-chân*, qui sont les monts *Kharanggoai-tagh* et *Ni-pan-i-chân*). Ses eaux sont de couleur fangeuse et coulent rapidement. Elles ont plusieurs *tcháng* (mesure de dix pieds chinois) de profondeur. Elles coulent au nord-ouest, on ne sait combien de mille *li*[1].

[1] «On a ici la route directe pour franchir les monts Tsoûng-lîng. Tching Tʿoung-wên a dit sur ce texte : qu'à *Sĕh-lân* (Sairam), conformément à ce que rapporte Liéou Yéou, dans son *Si-ssé-ki* (Relation de l'expédition de Houlagou, traduite et publiée dans l'*Introduction* au *Livre de Marco Polo*, citée, p. CXXXVI et suiv.), existait un temple bouddhique (*tʿâh-tsze-ssé*) où était en même temps une station de poste éloignée à l'ouest de quatre journées de marche.» Aujourd'hui c'est la rivière *Tʿăh-tsze* (la Rivière de la pagode bouddhique), qui est à l'ouest (le temple ou la pagode n'existant plus).

«Dans l'Histoire officielle des Ming, section des Mémoires sur les Royaumes étrangers, il est dit que Sĕh-lân est situé à l'est de Tʿăh-chĭh-kan (Tachkend). Aujourd'hui la ville fortifiée de Tʿăh-chĭ-kan est située au nord du fleuve *Sĭh-lin* (Sirim). Du temps des Youen (Mongols), la route pour se rendre dans le Sî-yŭh (l'occident de l'Asie) et en revenir devait suivre le fleuve *Tʿăh-tsze-sse* (et non *Tʿăh-lăh-sze*, les seconds caractères chinois ne différant que *d'un trait* l'un de l'autre), et passer par Sĕh-lân; c'est-à-dire qu'en marchant par le sud-ouest, on franchissait le fleuve *ʿHŏh-tan* (de Khotan), qui est aussi le *Na-lin* (Narin, ou Tarim). Liéou Yéou, dans son *Sî-ssé-ki*, écrit: fleuve *ʿHŏh-kʿien*; la prononciation se rapproche de celle de *ʿHŏh-tan*.» (Édit. chin.) — Dans le Dictionnaire *Sî-yŭh-tʿoûng wén tchi* (K. 6, fol. 21-22), déjà cité, le nom de *Khotan* est écrit [illegible] *Khotyan*; il y est dit que ce nom ne diffère de l'ancien *Yŭh-tian*, que par la prononciation. Le fleuve qui l'arrose, et qui se nomme *Khotyan tarya* (que l'on prononce *Khotian daria*), en a pris le nom, qui est aussi celui du territoire. Dans la *Relation du Tá-wan*, insérée dans le *Ssé-ki* de *Ssé Ma-tʿsian*, on lit : «Marais salants dont les eaux s'écoulent sous terre. Au midi de ces marais un fleuve prend sa source; on y trouve beaucoup de pierres de *Yŭh*, ou jade. L'envoyé des Han (*Tchʿang-kʿian*, 122 ans avant notre ère),

Au sud-ouest du fleuve on fait plus de deux cents *li* sans trouver absolument ni eau, ni herbe. Ensuite au midi on aperçoit de hautes montagnes couvertes de neige ; mais, à l'ouest, les contre-forts de

ayant exploré tout le cours du fleuve, trouva qu'il prenait sa source au pied d'une montagne située au midi de *Yhŭ-tian* (K'otan). Ce fleuve coulait au nord et se réunissait aux rivières qui sortaient du Tsoûng-lîng. A l'est était le *Poŭh-tchâng haï*, « la mer abondante en roseaux » (aujourd'hui le lac Lob). »

On lit aussi dans le *Choûï-Kîng tchóu* (le Livre canonique des Eaux, très-ancien, avec Commentaires, en 20 vol.) : « La source méridionale conduit à une montagne qui est située au midi de *Yŭh-tian* (Khotan) ; on l'appelle vulgairement : *Kiéou-mô tchi* (le lieu, la place de *Kiéou-mô*). De cet endroit (la source ou rivière en question) coule au nord et s'en va jusqu'à l'ouest du royaume de *Yhŭ-tian*. De plus, en coulant par le nord-ouest, elle va rejoindre le fleuve (le *Tarim gaol*, qui va se perdre à l'est dans le lac Lob). »

« On remarque, disent les modernes auteurs chinois du Dictionnaire cité, que la rivière *'Hŏh-tian* va se confondre au nord avec le fleuve *Yé-'rh-kiâng* (de Yerkiang) pour couler à l'est; cela s'accorde parfaitement avec la description de son cours au nord, pour se joindre aux rivières sorties du Tsoûng-lîng, qui en a été donnée anciennement. » — Ces citations sont une preuve bien remarquable des connaissances étendues que, dès avant notre ère, les Chinois possédaient déjà sur la géographie et l'hydrographie de pays si éloignés d'eux, et que l'on est si peu disposé, en Europe, à leur accorder. Mais ce qui étonnera plus encore que les connaissances en hydrographie du général *Tch'ang-k'ian*, l'envoyé de l'empereur *Wou-ti*, qui assista à la chute du royaume grec de la Bactriane, c'est la reconnaissance de l'une des sources de l'Indus (dans le mont même où la rivière de Khotan prenait la sienne), par l'ancien commentateur du *Choûï-Kîng*, qui dit que ce mont était appelé vulgairement *Kieôu-mô*. Or, ces mots sont la transcription exacte du mot sanskrit कुमार् *Koumâra*, qui est un des noms indiens de l'Indus ou सिन्धु *Sindhou* (Wilson), lequel effectivement (comme l'ont reconnu depuis peu les géographes européens, d'après les sources chinoises) a l'une de ses sources au delà des monts हिमालया : *Himâlayâs* dans

ces montagnes se relient par leur extrémité à la tête de celles qui sont au midi de *Sih-mi-sse-kan* (Samarkande). On arriva ensuite à une ville fortifiée où l'on trouva de l'eau et de l'herbe (pour les chevaux). On traversa ensuite trois autres villes fortes, en voyageant une moitié de la journée par des chemins de montagnes, et on pénétra, par le nord-est, dans un pays plat arrosé par plusieurs cours d'eau. On était au 18e jour du 2e mois d'hiver. On traversa un grand fleuve, et on arriva au nord de la ville fortifiée de *Sĭh-mi-sse-kan* (Samarkande), qui est le chef-lieu, située entre les fleuves[1], du gouvernement des *Sí*

le versant méridional de la partie même citée par l'ancien hydrographe chinois. La montagne Ni-pan-i, où la rivière 'Hŏh-tian prend sa source, est placée, dans la grande carte chinoise citée, par 36° de latitude; et son nom est en sanskrit निर्वाणा *Nirvân'a*, dont *Nipan-i* est la simple transcription. Ce serait la montagne où Bouddha prit son *nirvân'a*, c'est-à-dire cessa son existence mortelle.

Le passage, cité ci-dessus, du *Choüï Kîng tchóu*, appartient à un ancien commentateur, qui vivait dans le v° siècle de notre ère, nommé *Si-tao-youen*. Mais le texte ancien, qui est très-laconique, et que l'on suppose remonter à cinq ou six cents ans avant Jésus-Christ, porte (K. 2, fol. 4 r°) : « L'une des sources (en question) sort d'une montagne située au midi du royaume de *Yŭh-tian* (Khotan) et coule dans la direction du nord pour aller se réunir au fleuve *Tsoûng-lîng* (*Tsoûng-lîng hô hŏh*), et à l'est à la mer abondante en roseaux flexibles (le lac Lob). »

Le même livre donne, avec ses commentaires, des renseignements extrêmement curieux sur l'hydrographie ancienne de l'Asie. Il a eu en Chine trente éditions d'auteurs différents qui l'ont commenté.

[1] C'est le ما ورآ النهر *Mâ-ourâ-el-nahr* restreint des géographes persans. La ville de Samarkande se trouve située précisément entre les deux fleuves : l'*Amou-daria*, ancien Oxus, et le *Sir-daria*, ancien



K'itan (les Khitans occidentaux). Le commandant militaire en chef, *I-tsze*, du titre de *Koüe Koûng* [1], accompagné de Mong-kou et de Hoeï-k'éh (Mongols et Ouïg'ours), vint à notre rencontre. On avait dressé de grandes tentes, car on savait l'arrivée du commissaire ou envoyé impérial Lieôu Koûng [2]. Les routes étaient obstruées d'une foule de monde qui venait à cet endroit, car, à mille *li* à la ronde, les bateaux et les ponts en bois avaient été détruits par les mécontents et les bandits du pays.

On passa l'hiver en cet endroit. Cette ville (de Samarkande) domine le bord du fleuve. L'été et l'automne y sont toujours sans pluie. Les habitants du pays ont ouvert deux canaux qui pénètrent dans la ville. Ces canaux se divisent pour circuler dans son enceinte et former des ruisseaux dans les rues [3].

Iaxarte. Cette position avait déjà fait nommer ce territoire *Transoxiane* par les anciens géographes européens. C'est une Mésopotamie.

[1] Titre équivalent à celui de *baron de l'Empire*. Ce personnage avait succédé, dans ce commandement, à Tiemòur, gendre de Dchinghis-khâan.

[2] Voir la note 1, p. 61. Si c'est le même personnage qui figure ici, il est qualifié différemment ; on lui donne un titre équivalent à celui de *duc*.

[3] « Samarkande renferme de beaux marchés, des bains, des *khans*, de nombreuses habitations. On y voit des eaux courantes, fournies par une rivière sur les bords de laquelle est une digue qui s'élève à une grande hauteur. Dans plusieurs endroits et au milieu de la partie orientale se trouve une chaussée de pierre, sur laquelle l'eau coule depuis l'endroit nommé *Saffarih* jusqu'à ce qu'elle pénètre par la porte de la ville. Près de là est un immense fossé, dans lequel on a eu besoin d'établir une digue afin de faire refluer les eaux dans la ville. Ce canal, dont l'existence est fort ancienne, coule

Alors que l'heure de la déroute du *Souan-tan* (Sultan) n'était pas encore venue, il y avait dans la ville plus de cent mille familles. Mais aujourd'hui (en 1221-1222), il n'en reste pas une sur quatre. La plus grande moitié était composée de *Hoeï-k'éh* (Ouïgours); des *K'i-tan* (Khitans) et des *Hân* (Chinois)[1] formaient le restant de la population; ces derniers ont des filets de pêche qui ont plus de dix *tchâng* (30 mètres) de longueur. Le nouveau palais du Sultan n'avait pas encore été occupé (par ses nouveaux maîtres). Il y a des perroquets et des éléphants qui, tous, sont disséminés à plusieurs dizaines de *li* au sud-est, et sont des produits du Yin-tou[2].

au milieu des marchés, dans le lieu nommé *Ras-altak*, qui est un des grands quartiers de Samarkande. » (*Mesalek Alabsar. Notices et Extraits des Manuscrits*, par M. Ét. Quatremère, t. XIV, p. 253.)

[1] C'est un fait remarquable que cette colonie de Chinois à Samarkande. Au commencement du XIIIe siècle, il y en avait aussi dans plusieurs autres endroits de l'Asie centrale.

[2] « Sĭh-mi-sse-kan, dans l'Histoire officielle des Youen et dans le Si-sse-ki de Lieou Yeou (déjà cité), est écrit *Tsin-sse-kan*; c'est la ville fortifiée de Sa-ma-rh-kan (Samarkande). Cette ville est aujourd'hui située dans l'intérieur des frontières du Ngao-kan (le Kan hautain de Samarkande et de Bokhâra); elle est aussi située au midi du fleuve An-hou (Naryn, le Sir daria, ancien Iaxarte). Tchâng-tchûn vint du nord devant cette ville, en traversant le fleuve 'Hŏh-tan. Arrivé là, il passa ensuite un autre grand fleuve, et parvint à la ville fortifiée de Sih-mi-sse-kan, dont la situation est indiquée par un autre fleuve qui vient de l'est, et qui a son cours au nord pour entrer dans le fleuve Na-hou. De la « Cour du Nord » (Pĕ-t'ing, ou Bichbaligh, dans le Gouvernement d'I-li) on arrive à cette même ville. La plus grande partie de la route se fait en se dirigeant à l'ouest. Une fois que l'on a dépassé cette ville, alors la majeure partie du chemin se fait en se



Le Maître (*Tchâng-tchûn*) prit occasion de son séjour (à Samarkande) pour demander des renseignements sur l'éclipse de soleil qui avait eu lieu le 1er jour de la 5e lune (de 1221). Les gens du pays dirent que cette éclipse était arrivée au milieu de l'heure *tchîn* (7-9 heures du matin), et qu'elle était restée à 6 parties[1] (sur 10). Le Maître dit (c'est son disciple qui a écrit la *Relation*) : « Antérieurement, à l'époque où nous étions sur le bord du fleuve Loŭh-

dirigeant au midi. Le plus important (pour Dchinghis-khâan) était de porter la guerre à l'ouest, pour conquérir tout le pays ; et c'était à ce territoire (où est située Samarkande) que tendaient tous ses efforts. C'est pourquoi on y fit séjourner l'armée ; et la garde de cette place fut confiée à Ye-liu Thsou-t'saï (voir sur ce célèbre personnage l'*Introduction* au *Livre de Marco Polo*, citée, p. CX et CXXI) ; lequel commandement fut donné ensuite au gendre [de Dchinghis-khâan] *Tie-mou-'hr* (Timour). Jusqu'à la dynastie des Mîng, cette ville (Samarkande) fut le chef-lieu d'un grand royaume du *Sî-yŭh* (de l'Asie occidentale).

« Youan (l'éditeur du texte) fait observer que, dans l'Histoire officielle des Youen (Mongols), Taï-tsou prit d'abord la ville forte de Tsin-sse-kan, et qu'ensuite il prit celle de Si-mi-sse-kan ; c'est une erreur commise par le rédacteur de cette Histoire, qui a fait *deux lieux d'un seul* ; c'est le même exprimé différemment. » (Édit. chin.)

[1] 中辰時食至六分止 *thoûng tchîn chî chĭh tchi, loŭh fên tchi.* On pourrait aussi traduire ce passage : « l'éclipse arriva au milieu de l'heure *chîn* (à la fin de la 7e heure et au commencement de la 8e du matin), et cessa après une durée de 6 minutes » (le 分 *fên* étant compté par les astronomes chinois pour la 15e partie du 刻 *kĕh*, ou 1 minute ; 8 *kĕh*, de 15 minutes chacun, constituant la durée d'une heure chinoise de 120 minutes (le double des nôtres), et 96 *kĕh* (ou *quarts* de nos heures) constituant 1 jour et 1 nuit).

kiŭh [1], nous vîmes cette même éclipse à l'heure *woû* [2]. Ensuite, étant arrivés par le sud-ouest au *Kîn-chân* (Mont d'Or, ou Altaï), les habitants nous dirent que le temps de l'éclipse avait duré sept *fên* (7 minutes, ou que l'éclipse avait été de sept parties sur dix). Dans ces trois endroits, les parties éclipsées de l'astre, observées, n'ont pas été les mêmes. On peut en rendre raison par le calcul. Si l'on se trouve placé directement au-dessous de l'astre (*k'î hia*, c'est-à-dire dans l'axe qu'il forme avec le corps éclipsant), alors on le voit complétement éclipsé. Si l'on se trouve placé de côté (*tsáï páng tchè*), alors, à une distance de mille *li* [3], la gran-

[1] Voir plus haut, p. 45.

[2] 午 刻 *woû kĕh*, de 11 heures avant à 1 heure après midi = 12ᵉ heure et 1 heure européennes; mais comme cette heure *wou* était à son point *culminant* (*ting-vou*, v. p. 45), c'était à midi précis. Le Loŭh-kiŭh ou Kéroulun, là où il prend sa source dans les monts *Keng-tĕh*, est à 48° 33′ de latitude, et à 106° 48′ de longitude du méridien de Paris; Samarkande a été placé par Nassir-ed-dîn T'ousi à 40° 05° de latitude, et à 98° 20′ de longitude des Iles Fortunées; par Ouloug-Beg, à 39° 37′ de latitude, et à 99° 16′ de longitude. Les géographes européens placent généralement cette ville à 39° 30′ de latitude et à 66° 30′ de longitude du méridien de Paris. La différence des longitudes serait de 40° 18′, ce qui ne peut s'accorder astronomiquement avec la différence des heures de l'éclipse de soleil observée, à moins de supposer, ce qui est vraisemblable, que l'éclipse à Samarkande ait commencé dans la première moitié de l'heure *tchin* (entre 7 heures et 8 heures du matin, soit 7 heures 30 minutes), ou que *Tchâng-tchûn* se soit trouvé alors moins éloigné de Samarkande d'environ dix degrés.

[3] Environ quatre degrés, à 250 *li* au degré; mais le *li* du temps des Mongols n'ayant été que de 378 mètres, ce ne serait qu'environ trois degrés.

deur de la partie éclipsée de l'astre devient insensiblement et successivement moindre. Cette année (en 1222), nous sommes dans la 12e lune intercalaire qui va finir. »

L'envoyé ou commissaire impérial, qui avait été à cheval en reconnaissance, revint et dit que les deux fils impériaux (deux des fils de Dchinghis-khâan) avaient expédié des troupes dans les diverses directions, lesquelles avaient détruit les partis de malfaiteurs du pays.

L'empereur s'était arrêté au sud-est des « Hautes montagnes neigeuses » (*tà siuēh chân*). Alors, en cette saison, la neige encombrait les passes (*mên*, « portes ») de ces montagnes, à plus de cent *li*. Son épaisseur ne permettait pas de continuer le voyage. En cette circonstance le maître (Tchâng-tchûn) fut prié de raconter le voyage que l'on venait de faire. Le maître composa à ce sujet les vers suivants :

Du mont *Yîn-chân* (les Monts Célestes) nous avons fait à l'ouest cinq mille *li* ;
De *Ta-chĭh* nous avons passé à l'est par vingt stations de postes.

L'année *jin-wou* du cycle[1] au printemps, à la 3e lune, A-li-sin vint du quartier général de l'armée à notre rencontre. Le Maître (*Tchâng-tchûn*) inter-

[1] L'année *jin-wou* du cycle correspond à la 17e année du règne de Taï-tsou (1222), à la 15e année *kiā-ting* de Ning-tsoung des Soung (1222), et à la 1re année *youan-kouang* des Kin (1222). » (Éd. ch.)

rogea A-li pour savoir de lui combien il avait traversé de stations de postes. — Il répondit : « Le 13e jour de la 1re lune du printemps, je partis d'ici pour commencer mon excursion. Après avoir couru à cheval pendant trois jours, par le sud-est, je traversai la Porte de fer[1]. Ensuite, le 5e jour je passai un grand fleuve. Au commencement de la 2e lune, je me dirigeai encore par le sud-est, et je franchis les « Hautes montagnes neigeuses » (*tá siuĕh chân*). La neige y était entassée à une grande hauteur. Mon cheval se cabrait sous les coups de fouet que je lui appliquais; si j'avais voulu sonder l'épaisseur de la neige, je n'aurais pas pu atteindre à la moitié de sa profondeur. Celle à laquelle j'arrivais avec mon cheval en avançant était bien de cinq pieds. Ayant ainsi marché au midi pendant trois jours, j'arrivai au quartier général[2]. »

Le 15e jour de la 3e lune (17 avril 1222), on se remit en route avec Liéou, le commissaire impérial. Quatre jours après, nous traversions la ville fortifiée de Kĭ-chĭh[3]. Nous fûmes avertis par une

[1] Ce ne sont pas les *Portae Caucasiae* ou *Sarmaticae* (*αἱ Σαρματικαὶ πύλαι*) des historiens et géographes anciens qui forment le détroit de Derbend, près de la mer Caspienne, mais un autre passage que les historiens persans nomment تيمور قهلقه *Tîmour-kahlakah*, en transcrivant simplement deux mots mongols qui signifient *Porte de fer*, comme les mots chinois *Tĭh-mên*. La Porte ou les Portes de fer devraient donc être placées à *trois* journées de marche à cheval de la ville de Samarkande, en se dirigeant au sud-est.

[2] *Hîng-koûng*, l'*Ordou* du commandant en chef de l'armée qui était Dchinghis-khâan lui-même.

[3] كش *Kech*, dans les *Tables* de Nassir-ed-dîn et d'Ouloug-Beg,

proclamation que mille hommes de troupes de garde, armés de boucliers, venaient à notre rencontre pour nous accompagner. Nous franchîmes une montagne située au sud-est de la Porte de Fer. Cette montagne est étendue, et d'une grande élévation. Des fragments de rochers bouleversés en obstruent tous les passages. Les troupes furent obligées d'aider de leurs bras à faire passer les chariots des équipages de l'armée. Au bout de deux jours, nous arrivâmes devant la montagne. Le Tsoung (le Tsour ou Zour'âb) coule dans la direction du midi. C'est pour cela que l'armée pénétra par le nord dans l'intérieur de la grande montagne pour détruire les malfaiteurs (les partis hostiles) qui s'y étaient réfugiés. On mit cinq jours à passer avec des bateaux une petite rivière. On mit aussi sept jours pour traverser, sur des bateaux, un grand fleuve, qui est le fleuve A-moŭh [1].

est placée à 39° 30′ de longitude; c'est la ville qui est ici désignée par la transcription de *Kĭh-chĭh.*

[1] « *Kĭh-chĭh,* dans l'Histoire officielle des Youen (Mongols), section de la Géographie (*Ti-li-tchi*), est écrit *Ko-tchang.* L'Histoire officielle des Mîng, section des Mémoires sur les pays étrangers (*'Aĭ Koŭe tch'oûan*), porte *Kŏh-chĭh.* Ces historiens disent que, sur le versant méridional d'une haute montagne, est un pic très-élevé, là où se présente une gorge profonde formant entrée (dans la montagne). Il y a là une porte en pierres dont la couleur ressemble à celle du *fer* (ce qui lui a fait donner son nom). Dans le Sî-yŭh-kí des Thâng (ou Mémoires sur les contrées occidentales de l'Asie) il est dit que : « En sortant de la Porte de fer, on arrive au royaume de *Tou-'ho-ló* (Τόχαροι). Son territoire, à l'est, est borné par le *Tsoung-ling;* à l'ouest, il confine avec *Po-la-sse* (la Perse); au midi,

On marcha encore pendant quatre jours par le sud-est; puis on résolut de suspendre l'expédition. On était au 5ᵉ jour de la 4ᵉ lune. On redoutait beau-

il dépasse les grandes «montagnes neigeuses;» au nord, il a, pour défense, pour boulevard les Portes de fer (*tîh-mên*). Au delà des «montagnes neigeuses» est le royaume de *Lan-pŏh*, qui forme la limite du *Yin-tou* septentrional.» Tel est le passage.

«Taï-tsou (Dchinghis-khâan) poursuivit son expédition militaire jusque dans le Yin-tou septentrional. Le *Souan-touan* (le Sultan de Kharizm) avait franchi au midi les «montagnes neigeuses,» et un de ses parents s'était avancé jusque dans le Yin-tou septentrional.

«T'aï-tsou fit alors faire volte-face à son armée; ensuite il envoya derechef un général à sa poursuite jusque là où le fleuve Yin-tou (l'Indus) étend ses eaux appauvries (jusqu'à son embouchure, qui se divise, comme celle du Gange et celle du Nil, en une quantité de branches formant un delta). Le *Souan-touan* mourut en retournant (dans son royaume). Néanmoins l'armée mongole poursuivit sa marche jusque vers la frontière de l'Inde centrale.

«Le jour où A-li-sin s'était mis en route dans sa précédente expédition était juste le jour où T'aï-tsou avait envoyé (des troupes) à la poursuite du Sultan jusque dans l'Inde. C'est pourquoi il passa au midi des «montagnes neigeuses.» Il avait mis trois jours à les traverser. C'est alors que Tchâng-tchûn arrivait au terme de son voyage. Alors aussi l'Empereur revenait lui-même aux «montagnes neigeuses» pour fuir les chaleurs de l'été. C'est pour cela que *Tchâng-tchûn*, après avoir traversé les Portes de fer, voyagea encore pendant douze jours pour arriver aux «montagnes neigeuses,» où il s'arrêta.

«Le fleuve *A-mou*, qu'il traversa, est transcrit, dans l'Histoire officielle des Youen, *Ngan-pou* (ou *'An-mou*), et aussi *A-mou*. Dans l'Histoire inédite de la même dynastie (*Yoûen pi ssé*), on a écrit aussi : fleuve *A-meï*. C'est le même que, dans les ouvrages bouddhistes, on trouve écrit *Hoeï-tseou* (Oxus). Il prend sa source au nord-ouest du grand «lac des Dragons,» des monts *Tsoung-ling*, et son cours prend son embouchure dans la Mer intérieure (*Li-hàï*; c'est la mer Caspienne qui est ainsi nommée). Ce fut après ces événements qu'on établit sur le fleuve *A-mou* (sur ses bords) le «Gouvernement général des *Youen*» (Mongols) comprenant le *Tsoung-ling* avec chacun des royaumes situés à l'ouest de cette chaîne de montagnes. Les

coup de voyager sur les routes par les chaleurs brûlantes et fiévreuses du *Yin-tou* (l'Afghânistan et la vallée de l'Indus). C'est pourquoi on prit le parti de revenir aux « Montagnes neigeuses » pour éviter la chaleur brûlante.

Le souverain (Dchinghis-khâan) fit consulter le sort (*poŭh*), qui décida que l'on se remettrait en route le 15e jour de la 4e lune. On attendit cette époque fixée. On apprit ensuite que, dans les montagnes du territoire des Hoéï-k'éh (Ouïg'ours), il s'était montré des bandes de rebelles armés qu'il fallait disperser. Le souverain désira que des membres de sa famille allassent les combattre. C'est pourquoi on consulta de nouveau le sort, qui décida que la 10e lune serait heureuse[1].

Le maître (*Tchâng-tchûn*) demanda à retourner à son ancienne résidence (dans son monastère Tao-sse de la province du Chân-toûng). Cette faveur lui fut gracieusement accordée (par Dchinghis-khâan), car il était monté plus de mille fois à cheval (*tsiân yû k'î*)[2] depuis qu'il s'était mis en route

Ta-siuĕh-chân, ou « grandes montagnes neigeuses » sont aujourd'hui les monts '*Ho-lo-san-to* (c'est-à-dire du Khorassan); de l'est à l'ouest, ils s'étendent bien à mille *li*. » (Éd. chin.)

[1] On peut voir, dans le *Livre de Marcô Polo* (p. 180 et note) que c'était l'habitude de Dchinghis-khâan et des autres souverains mongols de consulter le sort avant de livrer bataille. C'était aussi l'usage d'Alexandre le Grand, qui avait à sa suite des devins chaldéens, *Chaldaei vates*, qu'il consultait dans la plupart des résolutions qu'il avait à prendre.

[2] C'est-à-dire qu'il avait fait plus de *mille journées* de route à cheval.

pour venir où l'on se trouvait alors. En conséquence, on traversa une haute montagne, celle dans laquelle se trouvait la *Porte de pierres taillée dans les rochers*[1]. On aperçut alors comme un rempart démoli, un mur démantelé. Il y avait la principale des pierres qui était placée en travers de la porte et formait antérieurement comme un pont au-dessus; cette pierre était alors renversée par terre où elle gisait délaissée. Cet endroit, qui est l'entrée de la porte ou passage couvert, avait été ainsi bouleversé récemment par les troupes. Le maître fit sur cette gorge de montagne, après l'avoir traversée, les vers suivants :

Au nord des eaux la Porte de fer présente encore un aspect formidable;

Au midi des eaux la Gorge de pierres a été changée en un lieu qui inspire la terreur[2].

[1] Cette porte était formée de rochers dans lesquels l'ouverture avait été taillée; c'est ce qui lui avait fait donner le nom de *Porte de pierres*. Elle ne doit pas être confondue avec la *Porte de fer*, percée également dans des rochers, mais dont la couleur ressemblait à celle du fer.

[2] «Youan remarque qu'au midi du fleuve *A-mou* et au nord des «montagnes neigeuses» (la chaîne des monts *Himâlayâs*) il faut placer entre eux un autre fleuve, le Yin-tou (l'Indus ou Sindhoû). La gorge de pierres ou de rochers dont il est question dans le texte, c'est celle par où passe le cours supérieur du *Yin-tou* (l'Indus). Le fleuve *Yin-tou* se nomme aussi *Sin-théou* (Sindhou). Il est dit, dans la Relation de Făh-Hien, le *Fo-koué-ki*, traduit par M. Abel Rémusat : «On franchit le *Tsoâng-lîng* par le sud-ouest, et on marche pendant quinze jours. Cette route est difficile et dangereuse. Ce ne sont partout que des bords escarpés qui obstruent et entravent complétement la route. Ces montagnes ne sont formées que de rochers.

Les hommes qui étaient allés à l'ouest pour combattre (les révoltés) étaient de retour. Ils avaient fait beaucoup de butin en grains de corail. On eut la soumission du chef des rebelles, au moyen de deux lingots d'argent. On lui avait aussi acheté cinquante souches d'arbres (*tchóu*), hautes chacune d'un pied et plus [1].

Des escarpements (*pĭh*) y sont établis (pour servir de défense et empêcher le passage) dans une étendue de mille *jin* (chacun de 8 pieds chinois = 2,664 m). Quand on regarde cette gorge d'en haut, la vue se trouble (*moŭh hiouàn*, on éprouve comme un vertige). En bas, il y a des eaux courantes que l'on nomme le fleuve *Sin-théou*. Autrefois, les anciens percèrent les rochers pour lui ouvrir une route de passage. Après s'être élevé lentement par des degrés, on passe le fleuve (*nĭh hién hwán koúo kô*). Les deux bords escarpés (du fleuve) sont distants l'un de l'autre de quatre-vingts pas (*póu*). Quand on a passé le fleuve on arrive alors au royaume de *Ou-tchâng* (Oujjana) qui est le *T'iēn-tchu* (ou l'Inde) du nord. Les cours d'eau que l'on traverse se dirigent à l'ouest, où se trouve le royaume que l'on nomme *Ou-to*, qui est un royaume de l'Inde septentrionale (voisin du Cachemire).

« On remarque à ce sujet que le pays de *Ou-to*, du temps des Han (cent vingt ans avant notre ère), était le royaume de *Pa-ta-k'e-chân* (Badakchan d'aujourd'hui ?). Le Hien-tou devait être situé à l'ouest, où se trouve le cours inférieur du fleuve; et ces « Gorges de rochers » dont il est question dans le texte sont alors sur le cours supérieur du même fleuve. » (Édit. chin.) = Le nom de *Ou-to* est vraisemblablement le pays des *Outoûlas* (les habitants du pays de *Outoû*), peuples énumérés, dans le *Vichnou Pourâna*, traduit par Wilson (*Peuples et contrées*, p. 191, éd. in-4°), avec les *Kâs'miras*, Kachmiriens, et autres peuples de la même région de l'Inde septentrionale. Il est remarquable que, l'année 400 de notre ère, un voyageur bouddhiste chinois ait ainsi reconnu le cours supérieur de l'Indus, au delà de la haute et longue chaîne des monts Himâlayâs, ou Himavat, l'ancien Ἴμαον ὄρος de Ptolémée.

[1] « Youan remarque que, dans le *Tchĭh fâng 'âï ki* (Mémoires sur les régions étrangères), il est dit que, en voyageant à l'ouest des

Le 5ᵉ jour de la 5ᵉ lune (en juin 1222), on retourna à la ville fortifiée de Sĭh-mi-sse-kan (Samarkande). Le 8ᵉ jour de la 8ᵉ lune (en septembre), on se mit de nouveau en route pour arriver au lieu où devait être le dernier terme du voyage. Le 12ᵉ jour on traversa la ville fortifiée de Kĭh-chĭh[1]. Le lendemain on voyagea avec une escorte de plus de mille cavaliers. On pénétra dans l'intérieur des hautes montagnes par une route différente en dehors des Portes de fer. On traversa un torrent dont l'eau était rouge et montait jusqu'au genou. Il y avait là des pics escarpés d'une hauteur de plusieurs *li*. En tournant vers le sud-est on s'engagea dans une montagne, à la base de laquelle s'échappaient des sources d'eau salée. Une fois exposées au soleil, les eaux se transformaient en sel parfaitement blanc. En outre, dans la direction du sud-est les eaux se divisent pour couler à l'ouest du Tsoung-ling. A travers une de ses brèches on aperçoit un torrent élevé qui ressemble à un bloc de glace ; ce torrent est entièrement de sel.

Le 14ᵉ jour on arriva au pied du côté sud-ouest de la Porte de fer et l'on se prépara à se frayer une

monts *Tsoung-ling*, on trouve un royaume qui est nommé *Tĕ-pĕh-tĕh* (Tibet), lequel ne se sert ni d'or, ni d'argent comme monnaie, mais bien de *corail* et de perles. Il y est dit aussi qu'à l'occident est la « mer rouge » (*hoûng-hàï*) située à l'ouest de la « région céleste » (*T'ien-fâng*, l'Arabie) et dont les eaux sont toutes de couleur rouge. On raconte que le corail est rendu complétement rouge une fois exposé aux rayons du soleil. » (Éd. chin.)

[1] Voir les notes 3, p. 76, et 1, p. 77.

issue à travers la montagne. L'entrée de cette montagne est bordée de précipices et de rochers abrupts fort élevés. A droite sont des fragments de rochers tombés dans des précipices ; les eaux des torrents s'y engouffrent, et disparaissent à un *li* de distance. Au milieu de l'automne, ces torrents se précipitent dans le fleuve (*ti-hô-chàng*). La force de ce dernier peut alors être comparée à celle du *Hoâng-hô* (le fleuve Jaune en Chine); on monte sur des nacelles pour le traverser. En marchant par le sud-est, pendant 30 *li*, on ne rencontre plus de cours d'eau [1].

Pendant la nuit on traversa la ville fortifiée de *Pan-li* (Balkh), qui est très-grande. Après avoir marché à l'est pendant quelques dizaines de *li*, on trouve une rivière que l'on peut traverser à cheval avec précaution [2].

Le 22e jour, on arriva au but du voyage, et on se rendit à l'audience (donnée par Dchinghis-khâan). L'homme professant la doctrine du Taó (*táo-jîn*, c'est-à-dire *Tchâng-tchûn*) vit l'empereur. Il ne se prosterna point en fléchissant les genoux pour faire la salutation. Il entra dans la tente, le corps incliné, les mains jointes, et rien de plus. Le 27e jour on se dirigea avec des chars et des chevaux vers le nord. Au commencement de la 9e lune (en oc-

[1] « Youan fait observer qu'il est encore ici question du passage du fleuve *A-mou*. » (Édit. chin.)

[2] « Youan remarque qu'il est ici question du passage d'un affluent supérieur du fleuve *Yin-tou* (l'Indus). » — Cela est plus que douteux, toutes les rivières, à cette distance de Balkh, étant plutôt des affluents de l'Oxus que de l'Indus.

tobre 1222), on passa le fleuve sur un pont en bois, et on continua de marcher au nord [1].

[1] « Les *Sources d'eau salée* sont situées à l'ouest des montagnes de la Porte de fer. Ces mêmes sources, en coulant par le nord-ouest, s'en vont former un *grand lac salé* (le lac d'Aral). Dans la Vie de *Kouo Pao-yüh*, insérée dans l'Histoire officielle des Youen (ou Mongols ; voir mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo*, p. CXII-CXX), il est dit que T'ai-tsou (Dchinghis-khâan) investit le grand *lac salé* du titre de *Roi des eaux bienfaisantes* (*hoeï tsi wâng*). Dans la *Relation de l'Expédition de Liéou Yéou en Occident* (*Liéou Yéou si ssé ki*, ib. p. CXXXIII) il est dit que, « lorsque l'on a traversé la ville fortifiée de Na-chang, on trouve des montagnes toutes pleines de sel, formé de blocs brillants comme du cristal. » *Na-chang* est *Kih-chih* (Kech).

« Après avoir marché pendant trois jours, apparaît une montagne qui s'appuie sur le bord d'un fleuve dont les eaux, du volume de celles du Hoâng hô, coulent au nord-ouest et vont se rendre dans le *grand lac salé* (le lac Aral) ; or, toutes les rivières qui coulent à l'ouest des monts *Tsoung-ling* se réunissent dans ce même lac. Le fleuve en question est donc le fleuve *A-mou*.

« Il est dit, dans le *Nân hoâï jin t'oû* : « Les eaux de la mer intérieure (la mer Caspienne confondue avec le lac d'Aral) sont grossies par ses affluents (*hao*) et très-salées (*chin hièn*). Quelques personnes disent que c'est parce qu'elle reçoit les eaux de ce fleuve (l'Amou). »

« *Après avoir marché à l'est pendant quelques dizaines de li, on traverse ensuite une rivière* : c'est alors une source supérieure du fleuve *Yin-tou* (voir la note précédente). *Au commencement de la 9e lune on traversa un fleuve sur un pont en bois et on se dirigea vers le nord* ; c'est alors le Pont flottant du fleuve A-mou, qui auparavant avait été détruit ; les troupes du gouverneur l'avaient réparé. Or, Tchâng-tchûn, après son entrevue avec l'Empereur (Dchinghis), dut le traverser pour se remettre en route dans la direction du Nord.

« En lisant cette *Relation*, on y apprend, ainsi qu'en consultant l'Histoire primitive des Youen (Mongols) et la Vie de *Yé-liu Tsoù-tsaï*, que l'Empereur (Dchinghis-khâan) arriva dans le Yin-tou oriental en franchissant à cheval le passage de la Porte de fer ; qu'il vit le pic nommé *Kiŏh-toûan* « pic en forme de corne, » en sanskrit गृध्रकूट *Grĭdhrakouta*, le « Pic du Vautour, » près de *Râdjagrĭha*, célèbre chez les Bouddhistes, où il conféra des grades et distribua des

Observations finales. On ne peut mieux, selon nous, exprimer le devoir de la critique historique, que ne le fait, dans ses dernières réflexions, l'éditeur et commentateur chinois du document important, sous le rapport géographique et historique, dont je viens de donner la traduction intégrale. On peut voir aussi, dans la traduction également intégrale de tous les commentaires chinois qui accompagnent le texte de la Relation, à quel degré d'avancement les écrivains chinois sont parvenus, dans la connaissance de l'histoire et de la géographie de contrées que l'on pouvait supposer et que l'on suppose ordinairement être complétement ignorées d'eux. C'est cependant dans les ouvrages chinois que l'on a déjà puisé la plus grande partie des notions historiques et géographiques que l'Europe possède sur l'Asie centrale, et

récompenses à son armée (*pân ssê tché*). Mais, d'après l'Inscription laudative que Tseu-tching, qui vivait sur la fin de la dynastie des Soung, écrivit en l'honneur de (Yé-liu-) Tsou-tsaï, surnommé *Chín-tào* (au savoir divin), on n'y voit pas que l'armée de Taï-tsou ait franchi les «montagnes neigeuses;» qu'après s'y être reposée, elle se soit avancée sur le fleuve Yin-tou du nord, et qu'ensuite, par une marche rapide, elle ait atteint la mer en la suivant jusqu'à l'Inde orientale (*tchi toûng Yin-tou*).

«Quant à la Porte de fer, (l'Empereur Dchinghis) la traversa réellement en se rendant au nord des «Montagnes neigeuses,» qui sont trés-éloignées de l'Inde.

«Après un examen approfondi on peut constater, comme résultat, que *Tsou-tsaï* demeura dix ans dans le *Sî-yŭh* (l'Asie occidentale); qu'il séjourna dans la ville fortifiée de *Tsin-sse-kan* (Samarkande); que l'on n'a aucune raison d'admettre qu'il ait été un des compagnons du voyage à la Porte de fer, ni que, de là, il se soit rendu dans l'Inde. Dans l'Inscription érigée en l'honneur de cet homme d'un si grand savoir (*Chín-tào*) on témoigne le désir de relever tous les mérites de Thsou-tsaï; c'est pourquoi on a éloigné, dans tout ce que l'auteur de l'Inscription a recueilli sur sa vie, les faits relatifs à l'Inde et à la Porte de fer. Celui qui ne sait pas être scrupuleux et sincère n'est pas un écrivain digne de ce nom (*poŭh hŏh*).» (Édit. chin.)

même sur l'extrême Asie; notions que l'illustre voyageur vénitien Marco Polo avait le premier révélées à l'Europe dans son livre si véridique et si longtemps dédaigné. Mais les sources chinoises sont bien loin d'être épuisées; elles n'ont été encore en quelque sorte qu'aperçues de loin. Elles seules peuvent donner des dates et des faits certains sur l'histoire asiatique des époques antérieures aux écrivains arabes et persans.

Je ne terminerai pas ces observations sans rappeler que, moins de trente ans après le voyage du religieux *Tao-sse* qu'on vient de lire, deux autres religieux européens, Du Plan Carpin et Rubruquis, dont nous avons aussi les relations, et le célèbre voyageur vénitien Marco Polo, qui les prime tous, suivirent à peu près la même route que Tchâng-tchûn, mais en sens contraire. On peut se figurer les difficultés et les périls de toutes sortes que ces derniers voyageurs durent éprouver pendant leur longue route en traversant ces contrées de l'Asie, alors presque complétement inconnues, entrecoupées de tant de hautes montagnes, de fleuves, de déserts sablonneux, et habitées par des populations peu civilisées, occupées à défendre leur indépendance contre les armées envahissantes des Mongols, qui dévastaient sur leur passage tout ce qui leur opposait de la résistance. Il est vrai que nos voyageurs européens eurent, comme le voyageur chinois, l'avantage d'être accompagnés, dans leur voyage de trois années, par des commissaires mongols qui les dirigèrent, veillèrent à leur sûreté, et leur aplanirent bien des difficultés. C'est une ressemblance de plus qu'ils eurent entre eux, et qui leur permit d'en revenir sains et saufs. La traduction de la relation presque contemporaine de Tchâng-tchûn peut être une utile introduction à la lecture de leur propre relation.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

On lit une lettre de M. Behrnauer, qui demande des souscriptions à son édition photographique du *Tawarikhi Ahli Seldschouki.*

La Société de géographie écrit pour provoquer une souscription publique destinée à couvrir les frais d'un voyage à travers l'Afrique centrale.

M. Kern, ministre de Suisse, envoie une lettre de M. Rieu, qui demande plusieurs renseignements. Le secrétaire est chargé de répondre à M. Rieu.

Sont présentés et élus membres de la Société :

MM. Émile NOTARA, licencié en droit (23, rue de Bréa), présenté par MM. Reinaud et Foucaux.

Gabriel DESTAILLEURS, avocat à la cour impériale (7, rue Garancière), présenté par MM. Barbier de Meynard et Pauthier.

M. Delaunay Hû (à Pont-Levoy, près Blois) présenté par MM. Reinaud et Mohl.

B. GRIGORIEF, conseiller d'État actuel et professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg, présenté par MM. de Khanikof et Mohl.

M. Théodore DELAMARE (avenue Trudaine, n° 10), présenté par MM. Pauthier et Barbier de Meynard.

M. Barbier de Meynard donne de nouveau lecture du règlement de la Bibliothèque; ce règlement est adopté. Il propose M. Guyard pour le suppléer dans sa place de bibliothécaire. Cette proposition est acceptée.

RÈGLEMENT DE LA BIBLIOTHÈQUE.

ARTICLE I. La Bibliothèque est ouverte tous les samedis non fériés, de onze à quatre heures.

II. Les membres de la Société ont un droit égal à la communication et au prêt de tous les livres inscrits au Catalogue, à la condition de se conformer au présent Règlement.

III. Sont seulement communiqués sur place, sans pouvoir être emportés au dehors : les livres et manuscrits non reliés; les ouvrages non catalogués; les gravures, photographies, cartes, etc. les ouvrages exclusivement composés de planches; les médailles; les dictionnaires dont la Bibliothèque ne possède qu'un exemplaire.

IV. L'emprunteur est tenu d'inscrire lisiblement son nom et son adresse sur le registre de prêts.

V. Cette inscription n'est valable que pendant une semaine pour les journaux, revues, publications périodiques et catalogues; pendant quatre semaines pour tout autre ouvrage. A l'expiration de cette période, l'inscription doit être renouvelée.

VI. En se conformant aux conditions de l'article précédent, l'emprunteur peut conserver l'ouvrage qui lui a été communiqué, tant qu'il ne sera pas demandé par un autre membre. Ce cas échéant, le droit du premier détenteur cesse à l'expiration de la période entamée au moment de la demande nouvelle.

VII. Un seul membre ne peut être détenteur de plus de cinq volumes à la fois.

VIII. Toute demande de dérogation à un des articles ci-dessus doit être adressée directement au Conseil.

IX. L'inobservation des articles V et VI relatifs à l'inscription, au renouvellement et à la durée du prêt, entraîne de droit, et après un seul avertissement émanant du bibliothécaire, la suspension du prêt jusqu'à décision ultérieure du Conseil.

ANNEXE AU RÈGLEMENT.

SERVICE INTÉRIEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE.

1. Chaque membre de la Société jouit d'un droit permanent de surveillance sur la Bibliothèque; il peut, en conséquence, exiger la preuve de la présence ou de l'absence de tout livre inscrit au Catalogue.

2. Un membre délégué par le bibliothécaire et remplissant les fonctions de sous-bibliothécaire est investi du service de la Bibliothèque, aux jours et heures fixés par l'article I du Règlement.

3. Il est chargé 1° de communiquer à MM. les membres les livres demandés par eux; 2° de tenir le Catalogue au courant; 3° de porter les inscriptions et radiations sur le registre de prêts.

4. Il adresse, au nom du bibliothécaire, les lettres relatives à l'administration de la Bibliothèque.

5. Il assiste aux séances du Conseil, et dépose sur le bureau le nom des personnes qui n'ont pas observé les clauses dudit Règlement, avec la mention des ouvrages qui sont entre leurs mains. Il inscrit et estampille, séance tenante, les ouvrages offerts à la Société.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. Hope. *Inscriptions in Dharwar and Mysore*, photographed by the late Dr Pigou and colonel Briggs, edited by T. C. Hope. London, 1866, in-fol.

Par l'auteur. *Manuel du droit public*, par le prince DADIAN. Paris, 1864, in-12. (En arménien.)

Par la Société. *Annual report of the Smithsonian institution.* Washington, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Ezechiels Syner og chaldœernes astrolab*, af HOLMBOE. Christiania, 1866, in-4°.

— *Om Helleristninger*, af HOLMBOE. Christiania, 1865, in-8°.

— *Om Eeds-ringe*, II, af HOLMBOE. Christiania, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Sassanian gems and early armenian coins*, by E. THOMAS. 1866, in-8°. (Extrait du *Numismatic chronicle.*)

Par l'auteur. *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Tauf-Symbols und der Glaubens regel*, von D[r] C. P. CASPARI. Christiania, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Die Bildung des Coptischen Nomens*, von Veit VALENTIN. Göttingen, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Le Messâhat de Mohammed ben Moussa al Kharezmy*, extrait de son algèbre, traduit et annoté par Aristide MARRE. Rome, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par L. A. MARTIN. Tome III, 11[e] et 12[e] livraison. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, numéros d'octobre et de novembre 1866. Paris, in-8°.

Par la Société. *Société des Correcteurs*. Assemblée générale du 1[er] novembre 1866.

Par la Société. *Boletim e annaës do Conselho ultramarino.* N[os] 90, novembre 1861, et 91, décembre 1861. Lisbonne, 1865, in-fol.

Par la Société. *Monumenta sacra et profana*, opera collegii Doctorum Bibliothecæ ambrosianæ, t. I. fasc. 2; t. II, fasc. 3; t. III, fasc. 2. Milan, 1866, in-4°.

UNE TRADUCTION HÉBRAÏQUE DU LIVRE DE ḤENOCH.

Il se trouve en ce moment à Paris un orientaliste, Joseph Halévi, d'Andrinople, qui s'occupe depuis longtemps surtout de l'éthiopien. Les résultats de ses études ont été publiés dans des journaux hébraïques, tels que le *Hammaggid*, qui paraît à Lyck (Prusse), ou dans le *Libanon*, qui s'imprime depuis plus de deux ans à Paris. M. Halévi a réuni dans les notices insérées dans ces deux feuilles périodiques les racines hébraïques qui doivent s'expliquer à l'aide de l'éthiopien. Malheureusement les travaux écrits en hébreu, et publiés ainsi, sont comme nuls et non avenus pour la plupart des savants; on se ferait difficilement une idée du nombre des recherches dont le fruit est ainsi perdu pour la science.

M. Halévi a aussi commencé une traduction hébraïque du livre d'Ḥenoch, accompagnée d'un vaste commentaire composé également en hébreu et intitulé *Beér Joseph* (באר יוסף « Puits de Joseph »). Nous avons sous les yeux les premières vingt-quatre pages de ce travail excessivement curieux. Ici la langue que M. Halévi a choisie n'est pas indifférente; elle est destinée à faire mieux ressortir l'opinion à laquelle l'auteur s'est arrêté.

On sait qu'à part quelques fragments de Ḥenoch, conservés en grec, nous ne possédons ce livre apocryphe qu'en éthiopien[1]. La littérature éthiopienne étant exclusivement chrétienne, il n'y a pas de doute que la version de Ḥenoch que nous possédons ne soit faite sur le grec. Mais le grec à son tour n'était pas la langue de l'original; ce livre a été écrit primitivement en hébreu, puis traduit de l'hébreu en grec et du grec en éthiopien. M. Halévi croit avoir résolu cette ques-

[1] M. Dillmann a publié une édition critique de Ḥenoch, sous le titre : *Liber Henoch, æthiopice..... cum variis lectionibus*. Lipsiæ, 1851. Le même auteur a fait paraître une traduction allemande de ce livre : *Das Buch Henoch*. Leipzig, 1853. Voyez aussi Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, IV, p. 455 et suivantes (de la troisième édition).

tion en faveur d'une origine hébraïque par le simple fait de sa traduction.

En effet, il appuie son opinion : 1° sur des paranomasies qui doivent avoir existé dans l'original et qu'on ne découvre qu'en hébreu, et 2° sur un grand nombre de phrases inintelligibles dans notre texte éthiopien et qui s'expliquent aisément, dès qu'on suppose des erreurs dans la version grecque, résultant d'une confusion entre certaines lettres et certaines racines qui ne serait possible qu'avec un original hébreu.

Nous donnons ici quelques exemples. Chapitre v, 8, M. Dillmann traduit les mots éthiopiens ኢበረሲዕ ፡ ወኢበትዕቢት ፡ « ni par inattention, ni par orgueil » (weder aus Unachtsamkeit noch aus Uebermuth), tout en reconnaissant ce qu'il y a de forcé dans le sens donné au premier mot. M. Halévi propose במרד ובמעל « par violence et perfidie » (cf. Josué, XXII, 22), et pense que ኢበትዕቢት ፡ provient d'une méprise du traducteur grec, qui avait dérivé le מעל de l'original hébreu de la racine עלה (cf. Néhémie, VIII, 6, et les deux sens, propre et figuré, de *ἐπαίρω* et *ἔπαρσις*). Ceci nous paraît plus ingénieux que vrai. — Chapitre VI, v. 6, le texte éthiopien est obscur, et diffère d'un fragment grec que nous possédons encore. Ce dernier porte : *οἱ καταβάντες ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰάρεδ εἰς τὴν κορυφὴν Ἑρμονιεὶμ ὄρους*, ce qu'adopte d'autant plus volontiers l'auteur, que la traduction hébraïque donne : וירדו בימי ירד על ראש הר חרמון (? חרמונים). Le rapport entre וירדו et ירד n'existe qu'en hébreu. — Voici enfin le verset 9 du chapitre XIII en entier, qui fera connaître l'habileté avec laquelle M. Halévi manie l'hébreu, et qui nous permettra d'ajouter quelques observations : וַיְהִי בַּהֲקִיצִי וָאָבֹא אֲלֵיהֶם וְכֻלָּם יֹשְׁבוּ נֶאֱסָפִים בְּאָבֵל שִׂיאוֹן (lis. שִׂיאוֹן) אֲשֶׁר בֵּין לְבָנוֹן וּבֵין שְׂנִיר וְהֵמָּה מִתְאַבְּלִים וּפְנֵיהֶם חֲפוּיִם׃ La fin du verset rappelle Esther, VI, 12. Le changement du *seneser* éthiopien en *sch'nir* est déjà proposé par M. Dillmann (p. 107 de la traduction). Le mot

difficile de ce verset est *oublêsiêâl* (ኡብሌሲዬኤል ፡). M. D. propose אבל יעל « la place de Jaël, » en pensant à Juges, IV, 17-18; M. Halévi change le mot en *Abel Sion* « la vallée de Sion, » en rappelant Deutéronome, IV, 48, où le Sion est identifié avec le Ḥermon, et il fait observer, en outre, le jeu de mots existant entre אבל « vallée » et מתאבלים « attristés. » L'auteur aurait pu, à cette occasion, renvoyer à Genèse, L, 11, où se trouve déjà la même paranomasie pour la racine אבל, et où l'on explique *Abel mitzraim*, qui veut dire « la vallée de l'Égypte, » par « le deuil de l'Égypte. » Le sens de *abel* n'est pas douteux. Voyez Αὐλών dans l'Onomasticon d'Eusèbe (édition Larsow et Parthey, p. 80), et אבלם ou אוולם dans le Pseudojonathan aux Nombres, XXXIV, 8, qui est identique avec le *αὐλών* de Josèphe, *A. J.* XIII, 15, 1. Mais il nous semble que le mot éthiopien répond très-bien à אבל שאול « la vallée de Scheôl, » et nous aurions ainsi dans ce verset de Ḥenoch le dernier écho du Scheôl de la Bible, qui est toujours présenté comme une profonde vallée (voyez Gesenius, *Thesaurus*, p. 1348). Nous osons à peine rappeler, pour appuyer notre hypothèse, Genèse, XXXVII, 35, où l'on lit : כי ארד אל בני אבל שאלה. L'auteur du livre de Ḥenoch aurait-il compris : Certes, je descendrai auprès de mon fils dans la *vallée de Scheôl ?*

M. Joseph Halévi espère se procurer à Paris les moyens matériels afin d'entreprendre un voyage en Abyssinie, et d'y faire des recherches sur l'origine et les doctrines des Juifs qui habitent ce pays. On estime le nombre de ces Juifs à 400,000 âmes, et il n'est pas douteux que leur immigration n'ait eu lieu à une époque assez reculée. C'est donc une branche qui s'est détachée du tronc avant que la science thalmudique eût transformé ou développé les croyances israélites. Que de questions à résoudre pour un esprit aussi curieux et aussi bien préparé que M. Halévi ! Il ne s'agit pas seulement d'un intérêt juif, mais bien plus, ce nous semble, d'un intérêt général pour l'histoire de notre civilisation. Ces fractions du peuple juif, jetées à un moment donné dans un coin écarté

de la terre, et qui dorénavant, sans aucun rapport avec leurs frères, s'y sont pour ainsi dire cristallisées, sont aussi curieuses à étudier que les villes qui, à la suite d'un tremblement de terre, ont été enfouies en un moment donné et transformées pour nous en un vaste et riche musée d'antiquités.

J. Derenbourg.

LA PRONONCIATION DU ج.

Les transcriptions des mots d'une langue avec des caractères d'une autre langue sont de véritables documents contemporains pour connaître la prononciation d'un idiome à une certaine époque. Si l'on pense que la transmission des sons est toujours chose difficile en elle-même, que personne dans l'antiquité n'a songé à satisfaire notre curiosité à cet égard, et qu'enfin la prononciation des éléments des mots et des mots eux-mêmes se transforme constamment avec le temps, la notation de ces sons, faite en lettres d'un idiome étranger par des personnes qui l'ont parlé dans le pays même, devient un témoignage précieux qu'il importe d'utiliser.

Dans le cas spécial dont nous voulons parler, il s'agit d'une lettre dont la valeur est particulièrement difficile à déterminer. En effet, quelle était la valeur du ج? L'alphabet arabe ayant été appliqué à la langue persane, on a choisi le ج sémitique, en changeant le nombre des points diacritiques, pour rendre un son qui s'approchait sans doute du *djim*, mais que l'arabe ne possédait pas. On sait que la même pratique a été suivie par tous les peuples qui, ayant une langue et même un alphabet propres, ont adopté l'alphabet arabe en même temps que la religion musulmane. Mais quel son rendrait le plus exactement le ج? Eh bien, nous avons un témoignage remontant à la fin du III[e] siècle dans un passage du Thalmud de Babylone, *Guittin*, 86 *a*.

Rab Iehuda[1] nous donne la formule d'un acte de vente pour un esclave, dans lequel le vendeur garantit à l'acheteur la parfaite santé de la personne, on devrait dire de la chose qu'il lui cède. On trouve dans cet acte les mots suivants : [2] ומנוקה מכל מום ומן שחין דנפיק עד מצהר דעתיק « il est exempt de tout défaut et de la lèpre sortant jusqu'au *tzehar* et ancienne. » Raschi, dans son commentaire, et R. Nathan b. Iehiël, dans son dictionnaire *Aruch*, remarquent, probablement sur l'autorité des anciens lexiques, faits dans l'académie de Babylone, que le mot *tzehar* est persan. (Dans l'*Aruch* il faut certainement intercaler le mot פרסי entre לשון et הוא[3]). Mais le premier l'explique par « deux ans, » et le second par « trois ans », de manière qu'il faudrait traduire notre passage: de la lèpre qui se montrerait d'ici à deux (ou: à trois) ans. Cependant le seul nom de nombre qui pourrait être comparé est چهار, qui ne signifie ni deux, ni trois, mais quatre. Nous croyons aussi que l'orthographe چهر, employée par le Thalmud, si ce mot était un nom de nombre, ne serait possible qu'en poésie. A notre avis, c'est le mot چهر « visage », et, dans l'acte en question, on garantit le nouveau maître surtout de la lèpre visible, envahissant la face, et qui devait être particulièrement désagréable à l'acheteur[4]. On était, à ce qu'il paraît, moins regardant pour les affections cutanées qu'on pouvait cacher à l'œil.

[1] Notons en passant que ce docteur était né et élevé dans le royaume des Sassanides; il était tellement attaché à sa patrie, qu'il lui donnait la préférence sur la Palestine, et que ses disciples qui voulaient se rendre dans la Terre sainte devaient s'échapper à l'insu de leur maître. (Voyez *Ketubot*, 110 *b*.)

[2] C'est la leçon de l'*Aruch* et probablement de Raschi. Nous la préférons à celle de nos textes.

[3] Voyez la biographie de R. Nathan par M. Rapoport, dans le recueil intitulé *Bicuré-haïtim*, vol. X (1829), p. 23.

[4] En examinant de près le commentaire de Raschi, on peut même supposer que notre explication était donnée par un ancien lexicographe, et mal comprise par R. Nathan et R. Salomon. Car les mots du texte cité sont ainsi interprétés par ce dernier : ומכל שחין שיצא בפניו עד שתי שנים דמאים

Du reste, le Thalmud ajoute comme remède pour la léontiasis « du gingembre, de la litharge, du soufre, du vinaigre de vin, de l'huile d'olives et du naphte blanc, le tout mêlé; on doit en frotter la partie malade avec une plume d'oie[1]. » D'après ce que m'assure M. le Dr Sanguinetti, c'est bien le spécifique pour cette maladie.

Quoi qu'il en soit, c'est donc le מצ par lequel on avait rendu le ج.

J. D.

למיקם קמיה: עד טלהר · בלשון פרס שתי שנים : Le mot בפניו «dans son visage» ne peut guère être que l'équivalent de טלהר, tandis que les mots עד שתי שנים semblent expliquer le mot דעתיק «ancienne.» Il s'agissait de déterminer l'époque à laquelle la maladie devait remonter, pour que le propriétaire en restât responsable; de là aussi l'un la fixe à deux ans, l'autre à trois ans.

[1] גיכברא ומרתכא וכבריתא וחלא דחמרא ומשחא דזיתא וכפטק חיורא ושייפי ליה בגדפא דאווזא

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1867.

DEUX POËTES ANTÉ-ISLAMIQUES.

NOTICE SUR ORWA BEN EL WARD[1].

PAR M. R. BOUCHER.

Dans son savant ouvrage sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, M. Caussin de Perceval nous a fait connaître un grand nombre de poëtes illustres

[1] La physionomie originale d'Orwa, sa vie animée et poétique avaient fixé mon attention, et j'avais puisé dans le *Kitab el Aghani* et dans le *Hamasa* plusieurs documents que j'avais réunis dans l'article suivant. — Ce n'est que lorsque mon travail a été terminé que j'ai appris que M. Nöldeke avait publié deux ouvrages sur l'ancienne poésie arabe, l'un d'eux : *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* (Hanovre, 1864); l'autre : *Die Gedichte des Urwa ibn Alward* (Gœttingue, 1863); cette dernière publication renferme le Divan d'Orwa recueilli par Ibn Sikkit, le chapitre du *Kitab el Aghani* qui traite de la vie de ce poëte et une étude critique sur les poésies de ce recueil, dans laquelle M. Nöldeke s'est surtout attaché à établir la concordance des poëmes avec la tradition. Malgré mon vif regret d'avoir, à mon insu, exploré un sujet traité par un savant aussi distingué que M. Nöldeke, il m'a semblé, après avoir comparé mon travail avec le sien, qu'il y avait quelques légères différences. En outre

et de héros fameux qui acquirent une seconde renommée longtemps après leur mort, lorsque les Arabes du temps des Khalifes, jaloux de conserver ce qui avait fait leur gloire dans l'antiquité, rassemblèrent les anciennes traditions de l'Arabie et composèrent ces précieuses encyclopédies appelées *Kitab el Aghani*, *Kitab el Ikd*, *Hamasa* « livre des chansons, livre du collier, livre de la vaillance, etc. » qui sont à peu près les seuls dépôts dans lesquels nous puissions trouver quelques renseignements sur l'histoire ancienne de ce peuple.

Ces documents ne sont pas aussi étendus qu'on le désirerait, en raison des siècles dont ils ont enregistré les faits et de l'étendue des pays dans lesquels vivaient les tribus arabes; cependant il y a encore un bon nombre d'hommes illustres de cette antiquité qui nous sont inconnus.

Le poëte Orwa ben el Ward, qui est aussi connu sous le nom d'Orwa es-Saalik ou le bandit, semble être l'un des plus intéressants d'entre ces héros.

Orwa ben el Ward, de la tribu d'Abs, vivait quelques années avant Mahomet; il sut, malgré sa pauvreté, acquérir un certain renom à son époque par son talent poétique, sa bravoure chevaleresque et sa libéralité, mais surtout par une particularité qui permettrait de le comparer à notre poëte Villon,

j'ai trouvé dans le *Kitab el Ikd* un petit morceau qui a échappé au compilateur d'après lequel M. Nöldeke a publié le Divan d'Orwa; ce sont ces diverses considérations qui m'ont décidé à soumettre mon travail au jugement des lecteurs du Journal asiatique.

s'il ne se fût distingué de lui par les qualités précédentes.

En effet, objet de répulsion dans sa tribu par suite de la haine que s'était attirée son père qui avait été la cause de la fameuse guerre de Dahis [1] entre les tribus d'Abs et de Fézara, ne pouvant, à cause de cette aversion et de sa pauvreté, aspirer à exercer une influence parmi les siens, il servait de chef à tous les pillards qui n'avaient besoin, pour exercer leurs exploits, que de la direction et de l'aide qu'il leur donnait. C'est cette circonstance qui le fit surnommer *Orwa es Saalik* عروة الصعاليك, c'est-à-dire l'Orwa des bandits ou l'anse des bandits [2].

Selon une autre tradition, il aurait reçu ce surnom à cause des vers suivants dont il est l'auteur et dans lesquels il décrit ses émules, glorifiant les uns et humiliant les autres [3].

لحا الله صعلوكا اذا جنّ ليله
مضى فى المشاش آلفا كل مجزر

[1] Ce détail est donné par le *Kitab el Aghani*, qui, du reste, n'ajoute aucune autre explication. C'est un nouveau témoignage qui confirme la première des deux versions sur l'origine de la guerre de Dahis qui sont données par M. Fresnel (seconde lettre sur l'histoire des Arabes). Il raconte que ce fut El Ward qui engagea la course entre le cheval de Kays et celui de Hodhaifa sans en avoir reçu mission de Kays, qui voulut d'abord se dédire.

[2] De même que l'on dit d'un savant qu'il est عروة العلما l'anse des savants, pour dire qu'il est le plus distingué d'entre eux et leur appui.

[3] Le *Kitab el Aghani* ne donne ici que trois vers, qui sont le 1er, le 2e et le 5e.

يعدّ الغنا من دهره كل ايلة
اصاب قراها من صديق ميسّر
ينام عشاء ثم يصبح ناعسا
يحتّ الحصا عن جنبه المتعفّر
يعين نسا الحى ما يستعنّه
ويمسى طليحا كالبعير المحسّر
ولله صعلوكا صفيحة وجهه
كضوء شهاب القابس المتنوّر
مطلّا على اعدايه يزجرونه
بساحتهم زجر المنيح المشهّر
اذا بعدو لا يامنون اقترابه
تشوّف اهل الغايب المتنظّر
فذلك ان يلق المنيّة يلقها
حميدا وان يستغن يوما فاجدر

Que Dieu confonde un misérable qui, lorsque la nuit étend son voile, va ramasser[1] les débris des os et cherche à se concilier l'amitié de toute maison où il y a une bête à égorger.

[1] Le *Hamasa* porte ici مصافى ; mais, comme l'auteur lui-même le remarque, cette lecture n'est pas très-bonne, la leçon مضى فى semble meilleure. Quant au mot مشاش, c'est le pluriel de مشاشة qui signifie cartilage, extrémité d'un os; le ى a été ajouté pour la mesure.

Il croirait avoir obtenu la richesse s'il lui était donné de recevoir chaque nuit l'hospitalité d'un ami riche en troupeaux.

Il s'endort dès l'entrée de la nuit; lorsqu'il se réveille le lendemain, il est encore plein de sommeil et secoue la poussière qui est attachée à ses côtés[1].

Il sert d'aide aux femmes de la tribu, et au soir il est brisé par ce travail, semblable à un chameau épuisé de fatigue.

Mais qu'il est noble, l'homme misérable dont la face éclatante ressemble[2] à la lueur d'une flamme qui brille au loin, à laquelle chacun vient prendre un tison !

Il verse sans crainte le sang de ses ennemis pendant que, tranquilles dans leurs demeures, une partie d'entre eux le maudissent comme le joueur maudit la flèche qui a perdu au jeu, au moment où il la voit sortir.

Ils ont beau s'éloigner, ils ne sont point en sûreté contre ses attaques, et épient de tous les côtés comme la famille d'un voyageur qui guette sa venue.

S'il rencontre la mort, c'est une mort glorieuse; s'il acquiert la richesse, il s'en est rendu digne.

Dans la notice que l'auteur du *Kitab el Aghani* a consacrée à ce poëte, il n'est fait mention d'aucun des événements historiques de son époque ; le compilateur s'est contenté de rapporter les anecdotes suivantes à propos desquelles il a cité quelques vers d'Orwa.

[1] Le Divan donne طاويا « affamé ». Il me semble que la leçon ناعسا fournie par le *Hamasa* est plus en accord avec le sens du vers et du suivant.

[2] Le *Hamasa* porte ici la leçon suivante :

ولكنّ صعلوكا صفيحة وجهه كضوء شهاب القابس المتنور

Avec cette leçon le sens est suspendu pendant trois vers, ce qui est rare.

Dans une de ses excursions contre les Mozaina, Orwa s'était emparé d'une jeune fille nommée *Salma*, qui appartenait à la tribu de Kinana, et pendant qu'il la ramenait avec lui, il chantait :

تبغّ عداة حيث حلت ديارها

وانباء عوف في القرون الاوايل

Interroge mes ennemis, demande-leur en quels lieux ils ont dressé leurs tentes, demande-leur l'histoire de Aouf dans les temps passés [1].

De retour dans sa tribu, il affranchit cette femme et vécut avec elle environ dix ans pendant lesquels il eut d'elle plusieurs enfants. Un jour, sous prétexte de voir sa famille, elle le pria de l'emmener avec lui lorsqu'il ferait le pèlerinage de la Mecque. Orwa ne conçut aucun soupçon, pensant que cette femme l'aimait extrêmement; ils partirent donc ensemble. A leur retour, ils passèrent à Médine où Orwa avait des relations avec la tribu juive des Beni-Nadhir, qui lui prêtaient de l'argent et lui achetaient le butin qu'il faisait dans ses excursions. Il descendit donc chez eux; mais il se trouvait que la famille de Salma était aussi en rapport avec cette tribu. Elle fit pré-

[1] Ce Aouf est le frère de Hodhayfa tué par Cays au commencement de la guerre de Dahis. Orwa le cite dans ce vers pour s'enorgueillir des hauts faits de la tribu d'Abs. Le Divan porte عديّا au lieu de عداة. Le manuscrit du *Kitab el Aghani* ne donne que le groupe عدا. Au second hémistiche le Divan donne ابنا «fils», au lieu de انبا «histoires».

venir ses parents, qui un jour emmenèrent Orwa et burent avec lui jusqu'à ce qu'il eût perdu la raison; ils lui dirent alors que sa femme était de leur famille, qu'ils étaient peinés de voir captive une femme aussi noble, qu'ils le priaient d'accepter une rançon pour elle, ajoutant que du reste il n'aurait qu'à la demander en mariage après qu'il la leur aurait rendue, et qu'ils s'empresseraient de la lui accorder. Orwa, ivre et comptant d'ailleurs sur l'affection de sa femme, ajouta qu'il consentait volontiers à cette condition; que même il désirait qu'ils consultassent Salma, qui serait ainsi maîtresse de s'en aller avec lui ou de rester dans sa famille. Puis il ajouta : Laissez-moi me divertir cette nuit, à demain les affaires. Le lendemain donc ils revinrent amenant des témoins, de sorte qu'Orwa ne put se récuser. Quant à Salma, elle s'approcha alors d'Orwa, fit l'éloge de sa générosité et de sa bravoure, en ajoutant que le seul motif pour lequel elle le quittait était la peine qu'elle ressentait dans son orgueil lorsqu'elle s'entendait donner le nom de servante par une femme de la tribu d'Orwa.

C'est au sujet de cette aventure qu'Orwa composa son poëme qui commence ainsi :

ارقت وصحبتى بمضيق عمق
لبرق من تهامة مستطير
سقى سلمى واين ديار سلمى
اذا كانت مجاورة السّرير

اذا حلّت بارض بنى علىّ
واهلى بين إمّرة وكير
ذكرت منازلا من ام وهب
محلّ الحى اسفل من نقير
واحدث معهدا من ام وهب
معرّسنا بدار بنى النضير
وقالوا ما تشاء فقلت الهو
الى الاصباح آثر ذى اثير
بآنسة الحديث رضاب فيها
بُعيد النوم كالعنب العصير

Tandis que mes compagnons et moi nous étions au fond de la vallée de Amq, j'ai passé la nuit dans l'insomnie à contempler un nuage dont les éclairs brillaient au-dessus du Téhama[1].

[1] Le mot ارق signifie avoir le sommeil tourmenté par suite du chagrin ou d'une préoccupation. C'est ainsi que Milha el Djarmi a dit :

ارقت وطال الليل للبارق الومض
حبيا سرى مجتاب ارض الى ارض

J'ai passé une longue nuit dans l'insomnie, à contempler un nuage plein d'éclairs, semblable à une montagne de rochers entassés, qui volait avec rapidité de pays en pays.

Le commentaire du Divan dit que Amq est une localité près de Médine. Le *Merasid el Itthila* donne aussi ce nom à un endroit près de Médine, sur le territoire des Mozaïna; cette localité n'est point indiquée dans le lexique géographique de Zamakhchari.

Il versait ses ondes sur la demeure de Salma. Où est la demeure de Salma? (Elle est loin d'ici!) Hélas! elle est voisine de el Sarir [1].

Elle habite la terre des Beni-Ali, et ma tribu est campée entre Immara [2] et Kir [3].

Je me rappelle la demeure qu'habitait Oumm [4] Wahb (mère de Wahb) dans la vallée de Nakir [5], et ma dernière entrevue avec elle lorsque nous nous reposâmes chez les Beni-Nadhir.

Ils me dirent alors: «Que veux-tu?» Me divertir avant tout, répondis-je, me divertir jusqu'au matin,

Avec une femme au doux langage, la salive de sa bouche chasse le sommeil comme le jus des raisins écrasés [6]. »

Quant à Salma, elle resta chez les Beni-Nadhir et fut au nombre des femmes faites prisonnières par Mahomet sur les débris de cette tribu, lors de la prise de Khaïbar.

Cette [7] aventure n'ôta pas à Orwa la confiance

[1] السرير! Le Divan désigne sous ce nom une localité du territoire des Kinana. Cette indication est confirmée par le *Merasid* et le *Kamous*.

[2] إمَّرة Suivant le *Merasid* et le lexique de Zamakhchari, c'est une localité entre Bassora et la Mecque, à une marche de la limite du territoire des Beni-Temim.

[3] كبير montagne chez les Beni-Ghatafan (*Merasid*).

[4] Surnom de Salma, de Wahb, son fils et celui d'Orwa.

[5] Le Divan porte ذى نقير; je n'ai trouvé nulle part trace de cette localité. Quant à Nakir, selon le *Merasid*, c'est une localité entre Hedjer et Bassora; il n'est pas probable que ce soit cette localité qu'Orwa ait voulu désigner.

[6] Le Divan porte بُعيد un peu après.

[7] M. Nöldeke n'admet pas cette tradition et veut qu'elle se confonde avec la première; cependant la différence des noms et des tribus de ces femmes m'a porté à interpréter de la sorte le témoignage du *Kitab el Aghani*.

qu'il avait en l'affection des femmes qu'il enlevait dans ses excursions. Un jour, à la tête de ses compagnons, il s'empara près de Mawan d'un troupeau de cent chameaux, tua le pasteur et enleva sa femme; il partagea le butin d'une manière égale entre sa bande, ne se réservant, outre sa part personnelle, que la femme du pasteur qu'il venait de tuer. Ses compagnons ne consentirent à la lui laisser qu'à la condition qu'il abandonnerait sa part du butin; d'abord, plein de fureur, il voulut se jeter sur eux et les combattre; mais il se retint à la pensée que ces gens s'étaient confiés à lui; il se contenta d'exhaler sa colère dans une Kassidéh dont voici le commencement :

الا ان اصحاب الكنيف وجدتهم
كما الناس لما امرعوا او تموّلوا
وانى لمدفوع الىّ ولاؤهم
بماوان اذ نمشى و اذ نتململ
واذ ما يريح الناس صرماء جونة
ينوس عليها رحلها ما يحوّل
موقّعة الصفحين حدبا شارف
تقيَّد احيانا لديهم وترحل
وانى واياهم لكالام ارهنت
له ماء عينيها تفدّى وتحمل

فلما ترجت نفعه وشبابه
اتت دونها اخرى جديد تكحل
فباتت لحد المرفقين كليهما
توحوح مما نالها وتولول
تخيّر من امرين ليسا بغبطة
هو الثكل الا انها تتجمّل
كليلة شيباء التى لست ناسيا
وليلتنا اذ منّ ما من قرمل

Allons! les habitants des chaumières[1], je ne les trouve point différents des autres hommes lorsqu'ils sont devenus riches en troupeaux, maîtres de gras pâturages.

C'était moi qui étais chargé de les protéger à Mawan[2] lorsque nous marchions çà et là[3].

Alors mes compagnons sentaient l'odeur d'une chamelle noire comme le goudron, portant une selle solidement fixée[4].

[1] Orwa, dit le *Kitab el Aghani*, lorsqu'il s'était retiré avec ses compagnons, leur avait construit de ces chaumières nommées كنيف et qu'habitent les Arabes trop pauvres pour posséder une tente.

[2] Mawan, selon le vocabulaire de Zamakhchari et le *Merasid*, est une aiguade entre El Nakra et El Rabadha, qui se trouve elle-même à 67° 30′ long. et 24° 10′ lat. selon Abou'lféda (édit. de M. Reinaud, p. 115 de la traduction). Il existe encore, suivant le *Merasid*, une localité de ce nom située dans les hauteurs du Yemama.

[3] نقلمل Le Divan porte نقلّل.

[4] Avant de s'emparer de ce troupeau, ils avaient cherché long-

Ses flancs sont usés par le contact du bât[1], sa bosse est élevée, elle est décharnée, tantôt elle est enchaînée, tantôt elle sert de monture.

J'étais pour mes compagnons semblable à une mère qui verse ses larmes au souvenir de son fils, elle se donnerait pour le racheter, et voudrait prendre sur elle le fardeau qui l'accable.

Mais au moment où elle espérait tirer quelque service de lui et jouir de sa jeunesse, une autre femme est venue aux yeux peints d'antimoine et l'a emporté sur elle.

Pour elle, elle passe la nuit appuyée sur ses coudes, éplorée, gémissante.

Elle n'a que deux partis à prendre, qui ne sont gai ni l'un, ni l'autre : s'abandonner à sa douleur ou bien supporter avec patience[2].

La nuit qu'elle passe ainsi est semblable à cette nuit

temps sans rien trouver; au bout de quelques jours, ils virent une chamelle qui venait s'abreuver et voulurent la tuer; Orwa les en empêcha. C'est à cet épisode qu'il est fait allusion dans ce vers. Il y a encore dans ce vers un jeu de mots qui porte sur le mot صرما qui signifie une chamelle ou une marmite. M. Nöldeke traduit يريح par « rencontrer au soir. » Je crois que, malgré le commentaire du Divan qui veut que la comparaison de la marmite et de la selle s'adresse à la marmite sur les pierres qui la supportent, il est plus juste de comparer la selle de la chamelle au couvercle du vase, car les mots صرما et جونة ne peuvent s'appliquer qu'à la marmite et au couvercle.

[1] Les poëtes arabes n'oublient jamais ce détail dans la description de leurs chameaux. On se rappelle à ce sujet le vers de Tharafa :

كانّ علوب النسع فى داياتها   موارد من خلقاء فى ظهر قردد

Les traces des courroies sur ses flancs ressemblent à des chemins creusés sur la pierre polie d'une éminence rocheuse. — Au lieu de صفحين, le Divan donne la leçon صفقين, qui s'applique plutôt au cou du cheval, et صفح se dit du côté du chameau,

[2] ثكل peut s'employer pour désigner le chagrin causé par le simple éloignement d'une personne.

d'horreur[1] qui ne sortira jamais de ma mémoire, pendant laquelle Karmal[2] me fit atteindre l'objet de mes désirs.

Cette femme, nommée *Léila*, fille de Chawa, était de la tribu de Amer ben Sassâa; après être restée longtemps chez lui, elle lui demanda, comme Salma, la permission d'aller voir sa famille, qui se montra encore moins accommodante que les Beni Nadhir; car ils menacèrent Orwa de le tuer s'il ne se hâtait de retourner chez lui sans sa femme. C'est à cette occasion qu'Orwa composa les vers suivants:

تحنّ الى ليلى بجو بلادها
وانت عليها بالملا كنت اقدرا
وكيف ترجّيها وقد حيل دونها
وقد جاوزت حيا بتيماء منكرا
لعلك يوما ان تسرى ندامة
علىّ بما جشمتنى يوم غضورا

Tu soupires désireux de recouvrer Léila (gardée) au cœur de son pays, toi qui avais été son maître dans les déserts[3].

Comment espères-tu la revoir maintenant que de tels obstacles te séparent d'elle, maintenant qu'elle s'est éloignée

[1] M. Nöldeke fait de شيبا un nom de lieu: ليلة شيبا signifie aussi une nuit blanche, une nuit d'horreur, et se dit également de la dernière nuit d'un mois.

[2] Cheval d'Orwa.

[3] Dans le Divan on lit بحرّ. M. Nöldeke considère le mot الملا comme nom de lieu.

d'une tribu odieuse à ses yeux, située au milieu d'affreux déserts[1]?

Peut-être viendra un jour où tu te repentiras de ce que tu m'as imposé au jour de Ghadwar[2].

C'est cette aventure qui inspira Orwa dans sa réponse à Amir ben El Thofaïl de la tribu des Beni Amir. Ces guerriers avaient enlevé une femme de la tribu d'Abs, nommée Asma; les Absites les poursuivirent et reprirent Asma le lendemain même.

Comme Amir ben El Thofaïl[3] s'était vanté de ce mince succès, Orwa lui répondit:

ان تأخذوا اسماء موقف ساعة
فمأخذ ليلى وهي عذراء اعجب
لبست زمانا حسنها وشبابها
وردّت الى شعواء والرّاس اشيب

[1] Cette tribu est le rassemblement dont Orwa était le chef. — On lit dans le Divan حاورت au lieu de جاوزت et تيمن au lieu de تيماء. Cette dernière leçon me paraît mieux concorder avec le sens de الملا pris dans la signification de désert. Il y a aussi une localité qui porte le nom de تيما (Teima), qui était le siége principal de la tribu de Thaï (Abou'lféda, édit. de M. Reinaud, p. 117 de la traduction).

[2] Selon le *Merasid*, il y a deux localités nommées Ghadwar; l'une sur le territoire des Thaï, l'autre entre Médine et le territoire des Khozaa. On peut aussi admettre que غضور est le verbe indiqué dans le *Kamous*, avec le sens de غضب, ce qui donnerait alors «au jour où la fortune s'est irritée contre moi».

[3] Amir ben El Thofaïl était un guerrier poëte sur la vie duquel on peut consulter l'*Histoire des Arabes avant l'islamisme*. Le *Hamasa* cite quelques vers de lui.

كاخذنا لحسنا كرها ودمعها
غداة اللوى مغصوبة يتصبّب

Si vous avez tenu Asma en votre pouvoir pendant une heure, la prise de Léila encore vierge n'est-elle pas un plus grand succès?

Pendant longtemps je me suis paré [1] de sa beauté et de sa jeunesse comme d'un vêtement, et je ne l'ai rendue à Chawa que lorsque sa tête commençait à blanchir.

De combien de belles ne me suis-je pas ainsi emparé [2] de force, tandis que leurs larmes coulaient avec abondance, le jour où malgré leur désespoir je les entraînais violemment!

Pendant une année de disette, un certain nombre d'Absites vinrent trouver Orwa pour le prier de les commander dans une expédition. Oumm Hassan, la femme du poëte [3], concevant cette fois quelques craintes à son sujet, voulut l'empêcher de partir. Orwa se mit néanmoins à la tête de ceux qui avaient imploré son secours, et, malgré les conseils de Málek qui voulait aussi le détourner, il s'empara d'un grand troupeau de chameaux : cette excursion lui inspira plusieurs pièces de vers dont le *Kitab el Aghani* rap-

[1] On lit dans le Divan لبسنا.

[2] Le Divan donne حسنا et يتصبب. On peut aussi traduire: « c'est ainsi que je prends les belles le jour où, etc. » — M. Nöldeke lit اللوى comme nom de lieu. Je l'ai considéré comme désignant les efforts de ces femmes au moment où Orwa les entraîne.

[3] Cette femme est désignée dans le roman d'Antar comme étant la sœur d'Orwa (traduction Devic).

porte des fragments; le premier est une réponse aux objections de sa femme Oumm-Hassan[1].

ارى ام حسان الغداة تلومنى
تخوفنى الاعداء والنفس اخوف
تقول سليمى لو اقمت لسرّنا
ولم تدر انى للمقام اطوّف
لعل الذى خوّفتنى من ورايـنا
يصادفه فى اهله المتخلف
اذا قلت قد جاء الغنا حال دونه
ابو صبية يشكو المفاقر اعجف
له خلة لا يدخل الحق دونها
كريم اصابته حوادث تجرف

Lorsque Oumm Hassan me blâmait, elle cherchait à m'inspirer la crainte de mes ennemis; qui donc les craint plus que moi?

Elle me disait : « Mon ami, si tu restais ici, combien tu me réjouirais! » et qui donc plus que moi désire une vie tranquille?

Mais ce malheur dont tu cherches à m'inspirer la crainte,

[1] Dans cette pièce Orwa dit à Oumm-Hassan que lui aussi craint la mort et ne courrait pas ainsi les aventures, si ce n'était dans le but de pouvoir soutenir les pauvres qui lui demandent assistance comptant sur sa libéralité; mais qu'au reste la mort arrive en tout temps.

peut-être celui qui restera au sein de sa famille le rencontrera avant nous.

Si tu dis : « Nous avons obtenu la richesse, » un père de plusieurs enfants, amaigri par la misère, s'interpose entre elle et nous en se plaignant de sa pauvreté[1].

Les libéralités obligées par les lois de la générosité seraient impuissantes à remplir le vide causé par la misère, c'était un homme généreux dont l'aisance a été balayée par les coups du sort.

Dans le second fragment, le poëte répond aussi aux objections de Oumm-Hassan en déclarant que la mort vaut mieux que l'impuissance causée par l'âge, et provoque ses ennemis à le combattre et à le tuer, par un vers qui rappelle le début de la Kassideh de Chanfara.

اليس ورای ان ادب على العصا
فيشمت اعدای ويسأمنى اهلى
رهينة قعر البيت كل عشيّة
يطيف بى الولدان اهدج كالرال
اقيموا بنى لبنى صدور ركابكم
فان منايا النفس خير من الهزل
فانكم لن تبلغوا كل همتى
ولا إربى حتى ترو منبت الاثل

[1] Selon le commentaire du *Hamasa*, le mot مفاقر est le pluriel de فقر comme معايب est le pluriel de عيب.

فلو كنت مثلوج الفؤاد اذا بدت
بلاد الاعادى لا أُمرّ ولا أُحلى
رجعت على حرسين اذ قال مالك
هلكت وهل يلحى على بغية مثلى
لعل ارتيادى فى البلاد وبغيتى
وشدّى حيازيم المطيّة بالرحل
سيدفعنى يوما الى رب هجمة
يدافع عنها بالعقوق وبالبخل
قليل تواليها وطالب وترها
اذا صحت فيها بالفوارس والرجل
اذا ما هبطنا منهلا فى تنوفة
بعثنا ربيئًا فى المرابى كالجذل
يقلب فى الارض الفضاء بطرفه
وهن مناخات ومرجلنا تغلى

Si je me traîne sur un bâton, mes ennemis ne seront-ils pas derrière moi se réjouissant du mal qui m'arrive? ma famille elle-même ne me regardera-t-elle pas comme un objet de dégoût?

Alors, semblable à un objet jeté au fond de la tente, les enfants viendront tourner autour de moi, tandis que je marcherai en tremblant comme une jeune autruche.

Fils de Lobna, dressez les ventres de vos montures[1], toute sorte de mort est préférable à la moquerie[2].

Vous ne comprendrez pas la hauteur de mes vues ni la portée de mon ambition jusqu'au jour où vous verrez les champs plantés de tamarix[3].

Même si j'avais le cœur glacé par l'âge, me faudrait-il donc me contenir à la vue de la terre de mes ennemis?

Faudrait-il donc revenir par les deux collines nommées Haras[4], parce que Malek m'aurait dit: « Puisses-tu périr! » Peut-on blâmer dans ses désirs un homme comme moi?

[1] Lorsque les Arabes chargent les chameaux, ils leur plient une des jambes de devant et passent à cette jambe un anneau de corde appelé عقال. Ainsi entravée, la bête est forcée de se tenir agenouillée reposant sur son ventre: pour partir on enlève l'anneau, ce qui permet à l'animal de se dresser. C'est de là que vient cette expression que l'on rencontre quelquefois, notamment dans la Kassideh de Chanfara qui porte:

اقيموا بنى امى صدور مطيكم   فانى الى قوم سواكم لاميل

Une variante indiquée par M. Nöldeke dans son ouvrage sur l'ancienne poésie arabe donne pour ce vers de Chanfara, بنى لبنى, fils de Lobna, comme dans le vers d'Orwa. D'un autre côté, le commentaire du *Hamasa* sur le vers d'Orwa cite cette parole de Mahomet: Satan a une fille nommée Lobaina (diminutif de Lobna). Le ton de provocation des deux passages de Chanfara et d'Orwa indique que cette expression *fils de Lobna* signifie fils de Satan maudits.

[2] Le *Hamasa* porte شرّ « pire, » qui évidemment n'a pas de sens ici.

[3] Le *Hamasa* porte منبت النخل et l'explique par territoire de Médine. En admettant la leçon اثل avec le *Kitab el Aghani*, on obtient un sens qui est plus en harmonie avec le texte: منبت الاثل signifierait ici les cimetières.

Le commentaire du *Hamasa* admet aussi cette dernière leçon et désigne sous ces mots منبت الاثل une partie du territoire de la tribu qu'Orwa se proposait de piller.

[4] Montagnes jumelles situées sur le territoire de la tribu de Fézara.

Peut être qu'à force de marches errantes, de longues recherches, à force de serrer sur mes montures les courroies qui retiennent la selle,

Je rencontrerai le maître d'un nombreux troupeau de chameaux protégé par son avarice,

Ayant peu de gardiens, peu de vengeurs: alors j'appellerai contre eux tous nos compagnons, cavaliers et piétons.

Pour nous, lorsque nous mettons pied à terre auprès d'un abreuvoir situé dans un vaste désert, nous envoyons un espion, qui, semblable à un tronc d'arbre, ne puisse inspirer le soupçon,

Dont le regard perçant semble fouiller de tous côtés la plaine immense, tandis que nos chamelles sont agenouillées et que notre marmite bout.

Orwa s'acquit par ses razzias et son talent une telle réputation parmi les Arabes que le *Kitab el Aghani* nous représente le khalife el Mansour racontant plusieurs traits de ce guerrier à des descendants de la tribu d'Abs. Voici un des récits d'El Mansour.

Dans une de ses expéditions, Orwa ben el Ward s'approcha seul à environ deux milles d'un campement de la tribu de Hozéil. Comme il avait faim, il tua un lièvre, fit du feu; puis, après avoir mangé, il enterra dans le sable les débris de son feu à une profondeur de trois coudées. Il était déjà nuit et les étoiles avaient commencé leur course vagabonde.

Orwa monta alors sur un monticule de sable pour observer le campement. A peine était-il descendu qu'il vit arriver une bande de cavaliers, qui avaient l'air de craindre une surprise nocturne; l'un d'eux



se détache du groupe et vient planter sa lance juste à l'endroit où Orwa avait enterré son feu. C'est ici que j'ai vu ce feu, dit-il; à l'instant un des guerriers descend de cheval, creuse le sable à la profondeur d'une coudée et ne trouve rien. Alors les cavaliers se moquèrent du premier, lui reprochant de les avoir dérangés en vain; tu n'as rien vu, disaient-ils, tu as voulu te vanter, c'est ta gloriole de finesse qui t'a poussé à agir ainsi, et il n'y a dans tout cela rien d'étonnant si ce n'est notre complaisance qui nous fait t'écouter. Ils forcèrent ainsi le cavalier à avouer son erreur et retournèrent vers leurs demeures. Orwa les suivit, et se cacha, pour guetter une occasion favorable, sous le lambeau traînant d'une tente dans laquelle il n'y avait qu'une femme; il vit alors venir un esclave nègre qui rapportait une outre pleine de lait où la femme le fit boire. Son mari se trouvait précisément être celui qui avait conduit les cavaliers au feu d'Orwa; lorsqu'il entra, elle le traita comme avaient fait précédemment les guerriers; puis elle lui présenta l'outre. Cet homme s'écria: Quelqu'un a déjà bu dans cette outre, par le maître de la Caaba! Alors la femme s'emporta, disant que son mari l'insultait; elle appela ses parents, qui forcèrent pour la seconde fois de cette nuit cet homme à se dédire. Enfin il s'endormit. Orwa, jugeant le moment favorable, s'approcha du cheval, qui se mit à ruer et à hennir; le maître du cheval se lève aussitôt; mais Orwa s'était déjà caché. Trois fois il recommença sans pouvoir réussir, et trois fois le maître de la

tente se leva sans rien voir et reçut les insultes de sa femme. Enfin Orwa parvint à monter sur le cheval et à s'enfuir au galop. Dès qu'il eut dépassé les tentes, il s'arrêta, et, après s'être nommé au cavalier qui le poursuivait, il lui raconta ce qu'il avait vu pendant la nuit. Alors l'homme se mit à rire et lui dit comment en effet il était doué d'une grande perspicacité qu'il tenait de la tribu de Hozéil et comment sa mollesse lui venait de sa mère, qui était de la tribu de Khozaa, dans laquelle il se trouvait actuellement. Orwa voulut alors lui rendre son cheval; mais le guerrier de Hozéil ne voulut pas se montrer moins généreux que le pillard Absite, et quitta Orwa en lui disant selon la formule des Arabes : Puisse ce cheval être béni à ton service!

El Mansour n'est pas le seul grand personnage qui ait eu Orwa ben el Ward en estime. Merwan ben Abd el Malek déclarait qu'il regrettait de ne pas le compter au nombre de ses ancêtres à cause de sa générosité, qui surpassait celle de Hatem Thai, et qu'il a chantée dans ces vers :

انى امرؤ عافى إناءى شركة
وانت امرؤ عافى إنائك واحد
اتهزا منى ان سمنت وان ترى
بجسمى شحوب الحق والحق جاهد
افرق جسمى فى جسوم كثيرة
واحسو قراح الماء والما بارد

Pour moi, lorsque j'aborde les mets qui me sont préparés, j'aime à me trouver en nombreuse compagnie; toi tu aimes à te trouver seul.

Est-ce que tu te moqueras de moi, si, étant gras, tu vois sur mon visage la pâleur occasionnée par l'exercice des devoirs de l'hospitalité? En effet, ces devoirs sont une chose fatigante.

Pour moi, je partagerais mon corps pour nourrir mes hôtes, et je me contente de boire une eau pure[1].

Cependant le petit-fils d'Abou-Thaleb, Abd Allah ben Djafar, avait recommandé au précepteur de son fils de ne pas lui apprendre la pièce suivante d'Orwa, craignant que l'amour de la richesse qui y est exalté ne l'encourageât à sortir de son pays.

ذرينى للغنى اسعى فانى
رايت الناس شرهم الفقير
واحقرهم واهونهم عليهم
وان امسى له كرم وخير
يباعده القريب وتزدريه
حليلته وينهره الصغير

[1] Ce vers rappelle celui de Moténabbi qui se trouve dans une belle pièce de vers à la louange d'Abou Chodja Fatik que l'on peut lire dans l'*Anthologie* de Grangeret de Lagrange.

لو اشتهت لحم قاريها لبادرها   خرادل منه فى الشيزى واوصال

Si ses hôtes lui demandent de la viande, il leur fournirait sa propre chair coupée en gros morceaux découpés aux jointures.

وتلقى ذا الغنىّ له جلال
يكاد فواد صاحبه يطير
قليل ذنبه والذنب جمّ
ولكن للغنى رب غفور

Laisse-moi courir vers la richesse; j'ai vu que le pire des hommes est le pauvre[1].

C'est le plus vil, celui dont ils font le moins de cas, quand même il serait plein de noblesse et de belles qualités.

Son parent s'éloigne de lui, sa femme le méprise, l'enfant le repousse par ses cris.

Si tu voyais l'homme riche et superbe! peu s'en faut que son cœur ne s'envole (d'orgueil).

Sa faute est minime, dépassât-elle toute borne; mais le maître (Dieu) est miséricordieux pour la richesse.

Enfin le satirique Djarwal, plus connu sous le nom d'El-Houthaya, comparait Ibn el Ward aux deux héros illustres Rébi ben Ziad surnommé *le parfait* et Antara[2].

NOTICE SUR ZOU 'L-ASBA EL ADOUANI[3].

Le vrai nom de ce poëte est Hourthan ben el-Hareth de la puissante tribu d'Adouan; il était un

[1] Ces vers me sont fournis par le *Kitab el-Ikd* dans le chapitre El Yakouta. Le *Kitab el-Aghani*, qui ne contient que le premier vers de cette pièce, donne pour variante دعيني au lieu de ذريني.

[2] Consulter sur ces deux héros l'*Histoire des Arabes avant l'Islamisme.*

[3] On trouvera ici des mœurs toutes différentes de celles qu'on vient de voir et des vertus qui n'étaient guère habituelles aux no-

peu plus ancien que Ibn el Ward et descendait de Modhar par Kays ben Ilan; il fut surnommé Zou 'l-Asba parce qu'un de ses doigts s'était desséché par suite d'une morsure de vipère. Il se distingua par ses exploits et ses poésies pendant les longues discordes qui détruisirent la suprématie que la tribu d'Adouan exerçait sur plusieurs hordes arabes.

Cette autorité de la tribu d'Adouan tenait à plusieurs causes : d'abord sa grande puissance, puisque d'après Asmaï on avait compté une fois parmi les siens soixante et dix mille jeunes gens, en ne prenant que ceux qui étaient incirconcis [1].

Il faut joindre à cette prospérité l'éclat qu'avait jeté sur cette tribu la sagesse d'Amir fils de Zharib, qui avait été reconnu pour juge suprême par tous les Arabes de la descendance de Kays [2]. Lorsqu'il fut devenu vieux, un de ses fils lui reprocha un manque de justice dans une décision; alors Amir le pria de lui indiquer, par un signal convenu entre eux, les erreurs qu'il pourrait faire à l'avenir lorsqu'il serait pris pour arbitre.

En conséquence, lorsqu'il rendait ses jugements

mades de la vieille Arabie. Au lieu d'être un homme de carnage comme Orwa et la plupart de ses compatriotes, Zou 'l-Asba est un sage qui se fait aimer des siens, excepté quelques factieux, dont les intrigues et la haine de parti pris ne peuvent le faire sortir de sa longanimité habituelle, sans cependant affaiblir les vertus guerrières si haut prisées chez les Arabes.

[1] D'après une autre leçon, qui est aussi attribuée à Asmaï, il faudrait réduire ce nombre à celui encore considérable de quarante mille.

[2] Voyez *Histoire des Arabes*, II, p. 261.

et qu'il se trompait, son fils, du fond de la tente, frappait sur une écuelle avec un bâton, et ce bruit lui indiquait sa faute. C'est là l'origine de cette locution dont se servaient les Arabes pour le désigner: الذى كانت العصا تقرع له « celui pour lequel le bâton était frappé. » C'est aussi à Amir que le poëte Moutelammis, l'ami de Tharafa, a fait allusion dans le vers suivant :

لذى الحلم قبل اليوم ما تقرع العصا
وما علّم الانسان الا ليعلما

Avant ce jour le bâton n'avait jamais été frappé pour l'homme intelligent; l'homme n'a été averti que pour qu'il pût se reconnaître.

Ce juge portait le titre de حكم (*Hakam*, juge, arbitre). Amir n'est pas le seul Arabe qui en ait reçu le titre : la tribu de Rébia avait conféré cette autorité à Abdallah ben Amr ben Hareth, et les habitants du Yémen à Rébia ben Moukhachin surnommé Zou l'Aouad, parce qu'il fut le premier prince qui s'assit sur un trône pour rendre la justice.

Le commentaire de Tébrisi sur le *Hamasa* donne le nom d'un autre Hakam de la tribu de Rébia : Daghfal. L'existence de plusieurs grands juges dans une tribu, et le fait qu'il en existait dans trois tribus différentes, donnent à penser que la dignité de Hakam était une des bases de l'antique société arabe[1].

[1] Peut-être pourrait-on les comparer avec les juges hébreux.

Les Adouanites ajoutaient encore aux deux causes d'influence que nous venons de signaler le prestige religieux que leur avait donné le privilége de conférer l'Idjaza aux pèlerins lorsqu'ils quittaient la Mecque.

C'était une cérémonie qui avait lieu à la fin des fêtes du pèlerinage, et dans laquelle celui qui donnait l'Idjaza s'avançait au-devant de la foule rassemblée à Mina, et après lui avoir adressé un discours, il faisait une prière pour la prospérité des pèlerins, et il accordait aux assistants la permission de retourner dans leurs tribus.

Après avoir eu tant d'éclat, la tribu d'Adouan déchut de ses honneurs par suite de guerres intestines dont voici la cause.

La branche des Adouanites qui descendait de Nadji ben Yechkor ben Adouan fit une incursion contre celle qui tirait son origine de Yechkor par Saad, fils de Zharib, père de Ouf. Comme les Beni Ouf se tenaient sur leurs gardes, les Beni Nadji ne purent les surprendre; il en résulta un combat dans lequel ces derniers tuèrent huit hommes au nombre desquels était Omair ben Malek, chef des Oufites; ceux-ci ne tuèrent qu'un seul guerrier à leurs agresseurs, Sinan ben Djaber, chef des Beni Wathila[1], qui s'était uni aux Beni Nadji dans l'espoir de faire quelque butin. Les Oufites consentirent à recevoir le prix du sang; mais Marir ben Djabir ne voulut point recevoir de rançon pour son frère, qu'il résolut

[1] Wathila était frère de Zharib.

au contraire de venger. En conséquence tous ses parents, ses clients firent scission, et Carib, fils de Khaled de la tribu de Abs fils de Nadji, se réunit à eux.

Zou 'l-Asba fut alors envoyé vers les Beni Nadji; il leur fit observer que les Oufites avaient perdu huit hommes et néanmoins avaient accepté le prix du sang, et que la justice voulait qu'eux, qui n'avaient perdu qu'un seul guerrier, ne se montrassent pas plus exigeants que leurs frères; mais les Beni Nadji demeurèrent inflexibles.

C'est à ces événements qu'a fait allusion Zou 'l-Asba dans les vers suivants :

ايا بوس للايام والدهر كادكا
وصرف الليالى تختلفن كذلك
ابعد بنى ناج وسعيك فيهم
فلا تتبعنْ عينيك ما كان هالكا
اذا قلت معروفا لاصلح بينهم
يقول مرير لا احاول ذالكا
فاضحى كظهر العود جبّ سنامه
يدبّ الى الاعداء احدب باركا
فان تك عدوان بن سعد تفرّقت
فقد غنيت دهرا ملوكا هنالك

Hélas! cruauté exterminatrice du sort et des temps! telles sont les vicissitudes de la fortune!

Quoi! après les meurtres des Beni Nadji et les attaques contre les Oufites, tes yeux ne rencontreront point ceux qui sont morts!

Lorsque je dis quelques paroles de paix pour rétablir la concorde entre eux, Marir me répond : « Je ne veux point de paix! »

Marir, plus vil qu'un chameau auquel on a coupé la bosse, Marir qui se traîne vers ses ennemis, courbé, agenouillé!

Si les Adouanites, fils de Sad, se dispersent, ils ont longtemps agi en maîtres ici!

C'est dans les guerres qui suivirent que Zou 'l-Asba acquit sa renommée de poëte guerrier; aussi employa-t-il son talent surtout à déplorer la ruine de sa tribu, et c'est le genre dans lequel il excellait, car la plupart des fragments que le *Kitab el Aghani* a conservés de ce poëte sont dans le genre élégiaque. Le morceau qui suit et qu'il a composé sur la chute des Adouanites est un des plus estimés de ce poëte; il se fait remarquer par une grande largeur de pensées, qui rappelle souvent le style des prophètes hébreux.

وليس المرء فى شى　　من الابرام والنقض
اذا ابرم امرا خا　　له يقضى وما يقضى
يقول اليوم امضيه　　وما يملك ما يمضى
وامر اليوم اصلحه　　ولا تعرض لما يمضى
جديد العيش ملبوس　　وقد يوشك ان يغضى
فبينا المرء فى عيش　　له من عيشة خفض

اتاه طبق يوما على مزلقة دحض
عدير الحى من عدوا ن كانوا حيّة الارض
بغى بعضهم بعضا فلم يبقوا على بعض
فقد صاروا احاديث برفع القول والخفض
ومنهم كانت السادا ت والموفون بالقرض
ومنهم حكم يقضى فلا ينقض ما يقضى
ومنهم من يجيز النا س بالسنّة والفرض
وهم من ولّدو عامر ذا الطول وذا العرض
وهم بوّوا ثقيفا دا رلا ذلّ ولا خفض
وهم كانوا فلا تكذَب ذوى القوة والنهض
وهم مذ ولّدو شبّوا بسرّ الحسب المحض
لهم كانت اعالى الار ض فالسّرّات فالعرض
الى ما حازه الحزن فما اسهل للحمض
الى الكفرين من نخلة فالدارة فالمرضى
لهم كان جمام الما ء لا المزق ولا البرض
فكان الناس اذ همّوا بسير خاشع مغض
تنادوا ثم ساروا برئيس لهم مرض
فمن ساجلهم حربًا ففى الخيبة والخفض
وهم نالوا على الشنآ ن والخناء والبغض
معالى لم ينلها النا س فى بسط ولا قبض

Tout ce qui entoure l'homme est néant, par suite des vicissitudes des événements, semblables à une corde que tantôt l'on tord et tantôt l'on détord.

Lorsqu'il entreprend une affaire, il pense l'achever, mais il ne peut la terminer[1].

Il se dit : aujourd'hui, je ferai ceci; mais il ne possède même plus ce qui a passé.

(N'agis pas ainsi,) termine l'affaire d'aujourd'hui, ne t'occupe pas de ce qui s'est écoulé.

Lorsque l'homme apparaît à la vie, il est enveloppé d'un voile, bientôt la nuit l'environnera de nouveau.

Pendant qu'il jouit du bonheur d'une vie douce et aisée,

Le malheur vient fondre sur lui au moment où il se trouve sur un pas glissant.

Les soutiens de la tribu d'Adouan étaient semblables aux serpents (qui rampent) sur la terre.

Ils ont voulu s'élever à l'envi les uns des autres, ils ont rencontré le néant.

Que d'événements ont été causés par une simple inflexion de voix!

Parmi eux étaient de nobles seigneurs qui savaient remplir leurs engagements au delà de leur promesse.

Parmi eux était un juge suprême, il décidait, et ses ordres n'étaient point violés.

C'étaient eux qui donnaient la permission du retour aux pèlerins, tant pour les pèlerinages obligatoires que pour ceux de dévotion[2].

Ils sont les pères d'Amir, ce haut et puissant chef.

[1] Cette forme خاله يقضى se retrouve dans le Coran dans la phrase suivante : ان الانسان ليطغى ان راه استغنى « L'homme se révolte lorsqu'il se voit devenu riche » (sourate XCVI, versets 6 et 7).

[2] Ce vers semble prouver que le pèlerinage de la Mecque était une pratique obligatoire de la religion des Arabes longtemps avant Mahomet, et qu'il était aussi, dès cette époque, dans leur usage de faire vœu d'un pèlerinage.

Ils ont préparé pour Thakîf[1] une demeure glorieuse et élevée.

C'étaient, je ne te mens point, des gens puissants toujours prêts à combattre.

Depuis leur naissance, ils avaient crû dans le sein d'une noblesse sans mélange.

A eux appartenaient les sommets des hautes montagnes, leurs flancs[2] et les vallées les plus profondes.

A eux les lieux qu'envahit le sol stérile; à eux les plaines couvertes de hamdh[3].

A eux les jardins de palmiers, les collines de sable et tous les lieux agréables.

A eux ces abreuvoirs pleins d'eaux, intarissables.

Ceux qui se proposaient un voyage à travers un pays sans accès et comme ténébreux,

Après s'être réunis en grand nombre, partaient sous la conduite d'un guide accueilli des Adouanites.

Ceux qui voulaient lutter contre eux dans les combats ne trouvaient que la déception et la honte.

Mais ils ont fini par rencontrer l'inimitié et la haine.

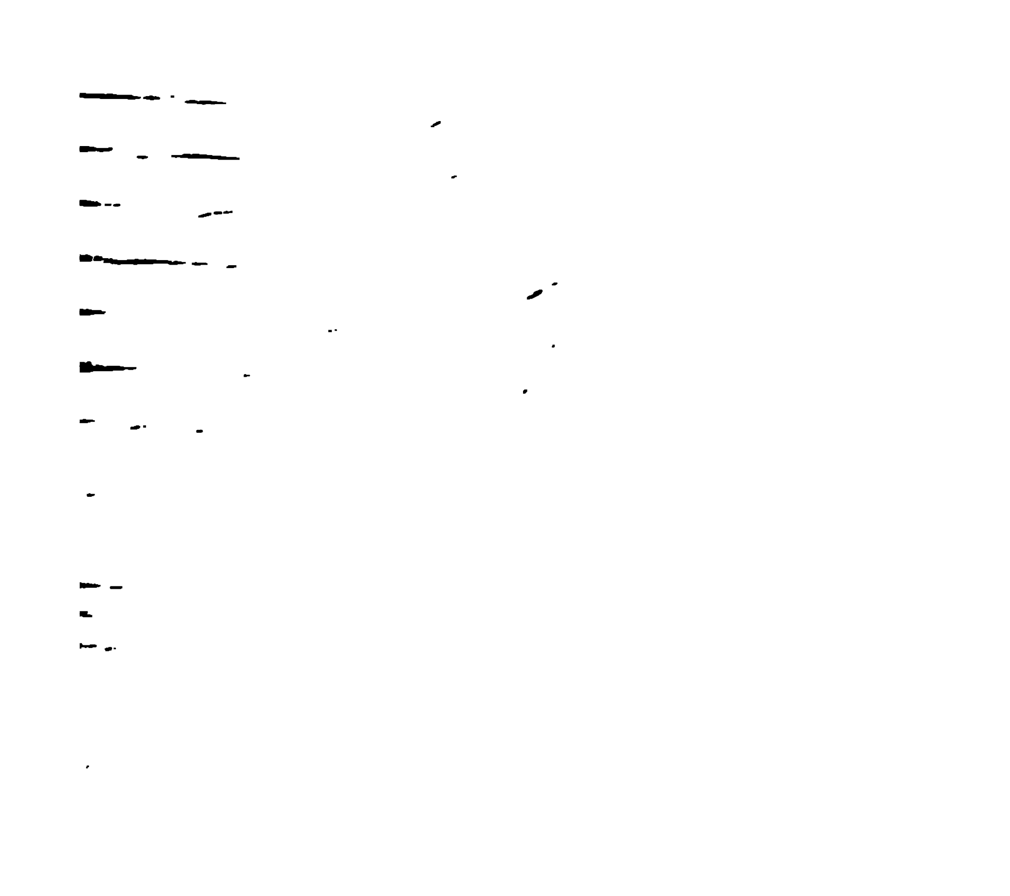
Car il n'est pas donné à l'homme de distribuer la gloire ni de s'en emparer lui-même.

Zou 'l-Asba comptait au nombre de ses ennemis un cousin qui se jeta, par animadversion contre lui, dans le parti de Marir ben Djaber, et auquel il fit allusion dans plusieurs pièces de vers.

[1] Gendre d'Amir fils de Zharib. (Voyez *Hist. des Arabes*, II, 260.)

[2] Le mot عرضُ qui termine ce vers ne rime point avec le reste de la Kassideh, c'est un exemple à ajouter à celui que M. Caussin de Perceval a tiré de Nabegha Dhobyani pour prouver qu'à la fin des vers on ne prononçait point les inflexions grammaticales (*Hist. des Arabes*, II, p. 510).

[3] Plantes du genre rumex (Forskal, *Flora ægyptiaco-arabica*) qui forment un pâturage recherché par les chameaux.



Loin de mes lèvres l'eau salée[1], son âcreté ébrèche la coupe (qui la contient).

Loin de moi ce qui sort de ses mains, elles ne laissent couler que des malheurs.

Le *Kitab el Aghani* donne encore une autre pièce de vers dirigée par Zou 'l-Asba contre son parent; elle commence, comme presque toutes les pièces de vers arabes, soit par une scène imaginée, soit par l'exposition d'un fait réel au sujet duquel nous n'avons pas de renseignements, entre le poëte et une femme qu'il nomme Reia, mère d'Haroun; puis il aborde la satire en ces termes, s'adressant tantôt à son cousin, tantôt à tous ses ennemis :

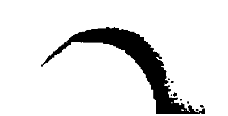
لى ابن عم على ما كان من خلق
مختلفا فيه فأقليه ويقليني

ازرى بنا اننا شالت نعامتنا
فخالني دونه بل خلته دوني

لاه ابن عمك لا افضلت فى حسب
شيا ولا انت ديّانى فتخزونى

ولا تقوت عيالى يوم مسغبة
ولا بنفسك فى العزاء تكفينى

[1] Le texte porte au second hémistiche : فلت حجارته القوسا qui ne donne point de sens, et de plus le dernier pied est incomplet.



فان ترد عرض الدنيا بمنقصتى
فانّ ذلك مما ليس يشجينى
ولا ترى فى غير الصبر منقصة
وما سواه فان الله يكفينى
لولا اواصر قربى لستَ تحفظها
ورهبة الله فى مولى يعادينى
بريتكا بريًا لا انجبار له
انى رايتك لا تنفك تبرينى
ان الذى يقبض الدنيا ويبسطها
ان كان اغناك منى سوف يغنينى
الله يعلمكم والله يعلمنى
والله يجزيكمُ عنى ويجزينى
ماذا علىّ وان كنتم ذوى رحمى
الّا احبكمُ اذ لا تحبونى
لو تشربون دمى لم يروِ شاربكم
ولا دماؤكم جمعا تروّينى
لى ابن عم وان الناس فى كبدى
لظلّ محتجرا بالنبل يرمينى
يا عمر ان لم تدع شتمى ومنقصتى
اضربك حيث تقول الهامة اسقونى

كل امرئ صاير يوما لشيمته
وان تخلّق اخلاقا الى حين
انى لعمرك ما بابى لذى غلق
على الصديق ولا خيرى بممنون
ولا لسانى على الادنى بمنطلق
بالمنكرات ولا فكى بمامون
لا يخرج القسر منى غير مغضبة
ولا الين لمن لا يبتغى لينى
وانتمُ معشر زيدٌ على مائة
فاجمعوا امركم شتى فكيدونى
فان علمتم سبيل الرشد فانطلقوا
ان غبتم عن طريق الرشد فأتونى
يا رُبّ ثوب حواشيه كاوسطه
لا عيب فى الثوب من حسن ومن لين
يوما شددت على فرغاء فاهقة
يوما من الدهر تارات تماريني
ما ذا علىّ اذا تدعوننى فَزِعا
الا حببتكمُ اذ لا تحبونى
وكنت اعطيكم مالى و امنحكم
ودّى على مثبت فى الصدر مكنون

يا رُبَّ ع شديد الشغب ذى لجب

دعوت من راهن منهم و مرهونى

رددتّ باطلهم فى راس قايلهم

حتى يظلوا خصونا ذا افانين

يا عمرو لو كنت لى الفيتنى يسرا

سمحا كريما اجازى من يجازينى

J'ai un cousin qui me déteste et que je hais à cause de son caractère, qui m'est tout contraire.

Il nous méprise parce que nous avons été contraints de fuir[1], il me juge au-dessous de lui, et moi je le regarde comme mon inférieur.

Entre en lutte avec moi[2], tu verras que tu ne me surpasses en rien par ton mérite personnel; tu n'es pas mon juge pour chercher ainsi à me rabaisser.

Jamais tu n'as donné de pain à ma famille dans une année de disette, jamais tu ne m'as remplacé pendant la famine.

Pour moi, si les hasards du sort me causent quelque tort, il n'y a rien là qui m'émeuve.

Tu ne verras en moi d'autre défaut que le manque de patience; pour le reste, Dieu est là.

Sans les liens d'une parenté que tu ne respectes pas et qui te lie à moi, et sans la crainte (des lois) de Dieu, même envers un cousin qui m'est hostile,

Je renoncerais à tous rapports avec toi[3], tu serais libre

[1] Cette expression شالت نعامتنا est analogue à celle-ci خود رأله qui est expliquée dans le *Hamasa*, p. 159. Ce vers indique que le parti de Zou 'l-Asba avait été vaincu par celui de Marir ben Djabir.

[2] Ces mots sont exprimés dans le texte arabe par le mot لاهى qui signifie « marcher vers quelqu'un, se disputer avec quelqu'un. »

[3] On peut supposer dans ce vers une ellipse كالذى لا اخبار له

sans aucun recours (contre ma décision); ne te vois-je pas (faire tous tes efforts pour) me repousser?

Certes, celui qui tient les biens de ce monde d'une main parcimonieuse ou qui les répand avec générosité, s'il me remplace auprès de toi, (certes, celui-là) me suffira aussi.

Dieu vous connaît, Dieu me connaît aussi, il vous suffit, il me suffit aussi.

Que m'importe que vous me soyez unis par la parenté? je ne vous aime point si vous ne m'aimez pas.

Si vous buviez tout mon sang, il ne pourrait vous désaltérer; votre sang tout entier n'apaiserait pas ma soif.

Bien que (l'amitié de) tous les hommes soit en mes entrailles, mon cousin se réfugierait derrière un mur pour me lancer ses traits[1].

Amr, si tu ne cesses de m'insulter, je te frapperai à un tel point que la chouette dira : Donnez-moi à boire[2].

Tout homme retourne à son caractère naturel, même après qu'il a revêtu pendant longtemps un caractère d'emprunt.

Pour moi, jamais ma porte n'est fermée pour un ami, jamais mes bienfaits n'ont été reprochés.

Jamais ma langue ne se déchaîne contre un proche;

comme cela arrive fréquemment chez les poëtes arabes, et lire comme dans le texte, ou bien admettre une faute dans le texte, et lire لك.
On pourrait peut-être aussi mieux lire ce vers de la façon suivante :

بريته برِيًا لا انجبار له   انى رايته لا ينفك يبرينى

et dans le vers précédent remplacer لست par لين.

[1] Jérémie, *Lamentations*, III, 12-13. Il a tendu son arc et m'a mis en butte à ses flèches, il a lancé dans mes reins toutes les flèches de son carquois.

[2] Ce vers fait allusion à cette croyance que l'âme s'envolait après la mort, sous forme d'une chouette, et restait au pied du tombeau de celui qui avait été tué, en criant sans cesse : Donnez-moi à boire. (Voir Masoudi, *Prairies d'or*, t. III, p. 309.)

(pourtant) ma bouche n'est point de celles dont on n'ait rien à craindre[1].

Jamais la violence n'émane de moi, si ce n'est lorsque j'y suis contraint, et je ne témoigne point ma bienveillance à celui qui ne la mérite pas.

Ô vous (mes ennemis) qui êtes plus de cent (acharnés contre moi), réunissez-vous de tous les côtés pour me tendre vos piéges.

Si vous connaissez la route, marchez (suivez-la); si vous vous égarez, venez à moi (que je vous redresse).

Si la bordure d'un vêtement est aussi fine que le tissu lui-même, lui reproche-t-on sa beauté ou sa finesse[2]?

Souvent j'ai terrassé mon ennemi d'une large blessure au bas de la nuque[3], au jour où les coups du sort fondaient sur moi.

Qu'ai-je fait pour que vous me traitiez de craintif, est-ce parce que je ne vous aime point alors que vous ne m'aimez pas non plus?

(Autrefois) je vous donnais tout ce que je possédais, je vous donnais une affection établie sur une base inébranlable enfouie dans le plus secret de mon cœur.

Souvent, du milieu d'une tribu dont le tumulte était semblable à celui des vagues mugissantes, j'ai provoqué qui

[1] Je pense que c'est ici qu'il faut ajouter ce vers du *Kitab el Ikd* (Yakouta).

لا اسال الناس عما فى ضمايرهم
ما فى ضميرى لهم من ذاك يكفينى

« Je ne demande à personne ce qu'il a dans l'esprit; le jugement que je porte sur chacun en moi-même me suffit. »

[2] Il y a ici jeu de mots entre le mot لين, servant à désigner la finesse d'un habit, et le même mot placé plus haut avec le sens de bienveillance.

[3] Le mot فاهقة désigne une blessure placée à l'endroit nommé فهقة, ou première vertèbre.

voudrait échanger son gage contre le mien (pour lutter avec moi[1]).

J'ai fait retomber leurs mensonges sur la tête de ceux qui les ont proférés; ils sont devenus semblables à une tour (le repaire) des serpents[2].

Amr! que n'as-tu été de mon parti! tu m'aurais trouvé doux, bon et généreux. C'est ainsi que je récompense celui qui me fait du bien.

Zou 'l-Asba atteignit un âge très avancé, et ses gendres (il en avait quatre), craignant qu'il ne tombât en enfance, essayèrent de l'empêcher de dissiper son avoir; c'est alors que pour se défendre il composa ces vers :

اهلكنا الليل والنهار معا
والدهر يغدو مصمما جذعا
فليس فيما اصابنى عجب
ان كنت شيبا انكرت او صلعا
وكنت اذ رونق الشباب به
ماء شبابى تخاله كرعا
ولحى فيه الفتاة ترمقنى
حتى مضى شاءو ذاك فانقطعا

[1] Isaïe, ch. XVII, 12 : « Malheur à cette multitude de peuples qui ressemble au bruit d'une grande mer, malheur à ces voix tumultueuses qui retentissent comme le bruit des vagues et des flots! »

[2] Isaïe, ch. XIV, 23, en parlant de Babylone, dit : « Je la rendrai la demeure des hérissons. »

انكما صاحبيّ لن تدعا
لومى ومهما اضع فلن تسعا
لم تعقلا جفوة علىّ ولم
اشتم صديقا ولم انل طبعا
الّا بان تكذبا علىّ وما
املك ان تكذبا وان تلعا
واننى سوف ابتدى بندى
يا صاحبى الغداة فاسمعا
ثم سلا جارتى وكنتها
هل كنت فى من اراب او قذعا
او دعتانى فلم اجب ولقد
تامن منى حليلتى الفجعا
ابا فلا اقرب الخناء إذا
ما ربّه بعد هدأة هجعا
ولا اروم الفتاة زورتها
ان نام عنها الحليل او شسعا
ذلك فى حقبة خلت ومضت
والدهر ياتى على الفتى لمعا
ان تزعما اننى كبرت فلم
أُلفَ ثقيلا نكسا ولا ورعا

إما ترى شكتي رميح ابى.

سعد فقد احمل السلاح معا

والسيف والرمح والكنانة قد

اكملت فيها مقابلا صنعا

والمهر صافي الاديم اصنعه

يطير عنه عفاؤه قزعا

اقصر من قيده وادعه

حتى اذا السرب ريع او فزعا

كان امام الجياد يقدمها

يهز لبدا وجؤجؤا تلعا

فغامس الموت او حمى ظعنا

اورد نهبا لاى ذاك سعا

Le jour s'est réuni à la nuit pour me faire périr, le sort est impitoyable et toujours jeune.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qui m'arrive. Que tes cheveux blanchissent ou que tu deviennes chauve, tu es un objet de répulsion.

Lorsque l'éclat de la jeunesse brillait sur mon visage, tu aurais pensé que cet éclat était celui d'une eau pure comme celle de la pluie.

Les jeunes filles de la tribu me lançaient des regards furtifs; elle est venue cette cruelle extrémité (et) elles se sont éloignées.

Ô mes amis, vous me blâmez[1] sans relâche; tout ce que je veux faire, vous ne me le permettez pas.

[1] Le duel est souvent employé pour le pluriel chez les poëtes

Ne me liez point ainsi d'une manière tyrannique; pour moi, jamais je n'ai insulté un ami, jamais je ne lui ai attribué un défaut.

(Vous ne pourrez le dire) à moins que vous ne mentiez; mais cela ne dépend pas de moi si vous êtes faux et menteurs[1].

Pour moi, je crie à haute voix : Salut, ô mes amis, écoutez-moi[2].

Demandez à ma voisine et à ses parents[3] si jamais j'ai été du nombre de ceux qui jettent des soupçons contre les autres ou qui les calomnient.

Si jamais elles m'ont demandé quelque chose que je ne leur aie pas accordé. Ma compagne n'a aucun malheur à redouter de moi.

Loin d'aimer la débauche, je la déteste; le libertin, après s'être reposé (pendant le jour), sort la nuit après un léger sommeil (pris pour tromper).

Jamais je n'ai désiré me rendre chez une jeune femme pendant le sommeil ou l'absence de son mari.

Telle a été ma conduite pendant de longues années qui se sont écoulées sur moi; le temps passe sur l'homme comme un éclair.

Si vous prétendez que j'ai vieilli, sachez qu'on ne m'a jamais considéré comme un fardeau ni comme un être stupide ou imbécile.

arabes. Imr Oul Kays en fait un usage fréquent. (Voy. *Divan* d'Imr Oul Kays, publié par M. de Slane.)

[1] Job, VI, 25, 26 : « Pourquoi avez-vous attaqué des paroles de vérité, puisque nul d'entre vous ne peut me répondre? — Vous ne cherchez dans vos discours qu'à exprimer le blâme, et vous ne faites que parler en l'air. »

[2] Le mot الغداة est pour انعموا الغداة, de même que l'on dit يا صباح pour انعموا الصباح.

[3] Le mot كنّة signifie, dans le sens rigoureux, belle fille.

Si tu me vois armé de la petite[1] lance d'Abou Sad, autrefois j'ai porté les armes de différentes espèces.

Je possédais dans la perfection l'art de me servir de l'épée, de la lance et du carquois.

Je savais faire voler des nuages de poussière de dessous les pas d'un jeune cheval au poil brillant,

Qui repoussait violemment celui qui voulait l'entraver jusqu'au moment où le troupeau lâché[2] s'agite comme une mer et se disperse.

Alors il se met à la tête des plus nobles coursiers qu'il devance à la course, agitant une crinière épaisse, et relevant son poitrail semblable à la proue d'un navire.

Puis il se plonge dans la mort pour protéger les femmes (qui fuient) portées par les chameaux, et fait parvenir son maître au butin.

Pourquoi donc me calomnier ainsi?

Zou 'l-Asba a fait aussi sur sa vieillesse et sur la ruine de sa tribu une pièce de vers adressée à une de ses filles appelée Omama.

جزعت امامة ان مشيت على العصا
وتذكرت اذ نحن مالفتيان
فلقبل ما رام الالاه بكيده
إرما وهذا الحى من عدوان
بعد الحكومة والفضيلة والنهى
طاف الزمان عليهم باوان

[1] Abou Sad est le nom d'un fils de Zou 'l-Asba, et la petite lance d'Abou Sad était une sorte de canne avec laquelle il jouait lorsqu'il était enfant.

[2] Les troupeaux sont enfermés la nuit dans des enclos d'où on

وتفرقوا وتقطعت اشلاهم
وتبددوا فرقا بكل مكان
جدب البلاد فاعقمت ارحامهم
والدهر غيّرهم مع الحدثان
حتى ابادهم على اخراهم
صرعى بكل نقيرة ومكان
لا تعجبن امامر من حدث عرا
فالدهر غيّرنا مع الازمان

Omama a pleuré en me voyant (forcé de) marcher sur un bâton, elle s'est rappelé le temps où j'étais du nombre des jeunes guerriers[1].

Déjà auparavant Dieu avait dressé ses piéges contre Irem et cette tribu d'Adouan[2].

Après une puissance suprême, après (tant de) mérites et de vertus, les vicissitudes du temps ont exécuté leur rotation autour d'eux.

Ils se sont séparés, leurs débris se sont dispersés, ils se sont répandus en tous lieux par petites bandes.

Leur pays est devenu improductif, les seins de leurs

les fait sortir le matin; ils se dispersent alors pour chercher leur nourriture.

[1] Le مر est une abréviation nécessitée par la mesure de la préposition من.

[2] Le fameux paradis d'Irem, créé par Cheddad au milieu d'un désert. Lorsqu'il fut terminé, Cheddad se mit en marche avec les siens pour y fixer leurs demeures.

Lorsqu'il en fut arrivé à la distance d'un jour et d'une nuit, Dieu, irrité de son orgueil, le fit périr, lui et son peuple, par suite de la frayeur causée par un cri terrible poussé par l'ange Gabriel.

femmes sont devenus stériles, la fortune et ses coups les ont bouleversés.

Elle les a jetés dans les déserts tous jusqu'au dernier, comme des troncs de palmiers renversés dans une vallée.

Ne t'étonne point, Omama, au sujet de ces événements; c'est la fortune et le destin qui nous ont accablés.

Sa fille Omama à laquelle il adressait ces vers était elle-même une femme poëte, et nous avons une pièce de quelques vers qu'elle a composés sur la destruction des Adouanites.

كم من فتى كانت له ميعة
ابلج مثل القمر الزاهر
قد مرت الخيل بحافاتهم
كمر غيث لجب ماطر
كانوا ملوكا سادة فى الذرى
دهرا لها الفخر على الفاخر
حتى تساقوا كاسهم بينهم
بغيا فيا للشارب الخاسر
بادوا فمن يحلل باوطانهم
يحلل برسم مقفر داثر

Quelle foule de jeunes guerriers à la figure brillante de jeunesse, semblables à la lune éblouissante!

Quand leurs chevaux passaient, le bruit de leurs sabots ressemblait à la pluie qui se précipite avec vacarme d'un nuage gonflé.

C'étaient des rois, des seigneurs à l'apogée de l'illustration; longtemps leur gloire a surpassé celle des plus fiers.

Ils se sont passé entre eux une coupe; malheur à ceux qui ont bu, ils ont péri.

Ils se sont réfugiés dans les déserts, et celui qui descendrait dans le pays qu'ils habitaient ne trouverait plus que des traces effacées déjà disparues.

Enfin, pour terminer, nous citerons une pièce de vers adressée par Zou 'l-Asba à son fils Osaid (Lionceau), dans laquelle le poëte, en recommandant à son fils la libéralité et la vaillance, et en lui indiquant la conduite à tenir dans les événements de la vie, nous offre le modèle d'un chevalier arabe antéislamique :

اُسيد إمّا تنعمَنّ فسر به سيرا جميلا
آخ الكرام ان استطعت الى اخايهمُ سبيلا
واشرب بكأسهمُ وان شربوا به السّمّ الثميلا
اهن اللئام ولا تكن لاخايهم جملا ذلولا
ان الكرام اذا توا خيهم وجدت لهم قبولا
ودع الّذى يَعدُ العشيرة ان يسيل ولن يسيلا
ابنىّ ان المال لا يبكى اذا فقد البخيلا
أ اسيد ان ازمعت من بلد الى بلد رحيلا
فاحفظ وان شحط المزا ر اخا اخيك والرميلا
واركب بنفسك ان همت بها الحزونة والسهولا

وصل الكرام وكن لمن ترجو مودّته وصولا
ودع التوانى فى الامور وكن لها سلسا ذلولا
وابسط يمينك بالندى وامدد لها باعا طويلا
وابسط يديك بما ملكتَ وشيّد للحسب الاثيلا
واعزم اذا حاولت امرا يفرج الهم الدخيلا
وابذل لضيفك ذات رحلك مكرما حتى يزولا
واحلل على الايفاع للعافين واجتنب المسيلا
واذا القروم تخاطرت يوما وارعدت الخصيلا
فاهصر كهصر الليث خضّب من فريسته التليلا
وانزل الى الهيجاءُ اذ ابطالها كرهوا النزولا
واذا دعيت الى المهم فكن لفادحه حمولا

Osaïd, si tu acquiers la richesse, sers-toi de tes biens noblement.

Rends-toi le frère des hommes généreux toutes les fois que tu pourras former avec eux des liens de confraternité.

Bois à leur coupe, fût-elle pleine d'un poison mortel[1].

Méprise les hommes vils, ne sois pas pour eux semblable à un chameau docile.

Si tu te rends frère des hommes généreux, tu trouveras en eux un accueil agréable.

Abandonne celui qui promet à sa tribu de faire couler ses dons comme un torrent et qui ne les verse pas[2].

[1] Le mot ثميل a le même sens que le mot مثمّل, qui est ainsi expliqué dans le *Hamasa*. C'est un poison auquel on a mêlé une substance qui augmente encore son énergie.

[2] Les Arabes, pour parvenir à la dignité de chef de tribu, cher-

Ô mon fils, les trésors ne versent point de larmes lorsque l'avare qui les possédait vient à mourir.

Osaïd, si tu as résolu de voyager de pays en pays,

N'oublie jamais, quelque grande que soit la distance, ce que tu dois au frère de ton frère ou au pauvre.

Que ton âme te serve comme un généreux coursier, lorsque tu te proposes d'agir, que ce soit une chose rude ou facile.

Comble de présents les hommes généreux, répands tes libéralités sur ceux dont tu désires acquérir l'amitié.

Évite la négligence dans les affaires, mais laisse-toi aller à leur courant.

Ouvre une main (généreuse) comme un nuage plein de rosée, répands tes dons en étendant tes bras au loin.

Donne tout ce que tu possèdes, constitue-toi ainsi une noblesse solidement établie.

Lorsque tu as résolu une affaire, entreprends-la avec une volonté ferme qui prévienne tout nouveau souci.

Accueille ton hôte, abandonne-lui tout ce que contient la tente jusqu'au moment où il te quittera[1].

Élève ta tente sur les collines pour (que) les[2] voyageurs (puissent la voir de loin), évite les torrents des vallées.

chaient à se gagner les suffrages par des générosités. Ici le poëte recommande à son fils de ne pas se faire le partisan d'ambitieux avares qui promettraient ce qu'ils n'auraient pas l'intention de donner.

[1] Un pauvre poëte arabe a exprimé une idée analogue dans ces deux vers :

طغامى مباح لمن قد اكل   ودارى مناخ لمن قد نزل
اقدم ما عندنا حاضر   وان لم يكن غير خبز وخل

« Mon troupeau est à la disposition de mon hôte, fût-il rassasié ; ma demeure est un asile pour celui qui s'est déjà reposé.

« J'offre tout ce qui est dans ma tente, ne restât-il que du pain et du vinaigre. »

[2] Les Arabes généreux allumaient des feux sur les collines

Au jour où les chameaux agitent leur queue et la font retentir sur leurs flancs[1],

Brise (tout devant toi) comme un lion intrépide qui teint l'abreuvoir du sang de la proie qu'il déchire.

Précipite-toi dans la bataille lorsque les héros les plus intrépides refuseraient de charger).

Et lorsqu'on t'appelle pour (soulever) une difficulté, prends son fardeau tout entier sur toi.

pendant la nuit pour indiquer aux voyageurs la présence en ces lieux d'hommes hospitaliers. Mais le premier hémistiche de ce vers est encore susceptible d'un autre sens : «Plante la tente de tes hôtes sur les collines élevées.» En effet, on voit dans la Vie d'Imr Oul Kays, que le haut des collines était une place d'honneur. (*Divan* d'Imr Oul Kays, par M. de Slane, p. 18 du texte arabe.)

[1] C'est à-dire, au jour de la bataille.

Le mot قروم signifie les étalons de pure race que l'on ne fait jamais travailler.

EXTRAITS DU LIVRE INTITULÉ

SOLUTIONS

DE PASSAGES DE L'ÉCRITURE SAINTE,

ÉCRITES À LA DEMANDE DE HÉTHOUM I,
ROI D'ARMÉNIE,

PAR LE VARDAPET VARDAN;

TRADUITS DE L'ARMÉNIEN VULGAIRE SUR LE TEXTE ORIGINAL,

PAR M. ÉVARISTE PRUD'HOMME.

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Il existe très-peu d'écrivains dans l'histoire de la littérature arménienne à qui leurs compatriotes aient prodigué autant de louanges qu'à l'auteur de l'ouvrage dont le lecteur trouvera plus loin des extraits. Suivant eux, Vardan aurait surpassé tous ses contemporains et n'aurait été égalé par aucun des écrivains venus après lui. Non contents du surnom déjà passablement pompeux de *Grand* qui lui fut donné après sa mort, pour le distinguer d'homonymes restés moins illustres que lui, qui ont vécu à une époque très-rapprochée de la sienne, on dirait que les auteurs de mémoriaux ont voulu épuiser en son honneur tout ce que le dictionnaire pouvait leur fournir d'épithètes élogieuses, telles que : *très-digne de louanges, sublime, très-savant, très-sage, trois fois grand, le philosophe, le théologien, le grand philosophe, très-illustre, renommé par tout l'univers, la lumière du monde, le saint*, etc. etc.[1]. Les lecteurs du *Journal asiatique*

[1] Le P. Alischan, Préface de l'*Épitome historique* de Vardan, édit. de Venise, p. 1.

sont trop familiers avec les habitudes orientales pour que j'aie besoin de les prémunir contre de semblables exagérations ; je passe donc outre.

Vardan le Grand naquit à une date que l'absence de documents ne permet pas de fixer rigoureusement, mais qui ne peut pas remonter beaucoup au delà du commencement du XIII[e] siècle. Tchamitch et, à son exemple, tous les écrivains orientaux et occidentaux, lui attribuent le surnom ethnique, sous lequel il a été connu jusqu'à ce jour, de *Partzrpertsi* (plus régulièrement Bartzrberdtsi), c'est-à-dire natif de Bartzrberd, place forte du Taurus cilicien. Mais il paraît, d'après les recherches du P. Alischan, qu'aucun écrivain ancien ne l'appelle ainsi. D'autre part, la découverte par le même savant, dans un mémorial daté de l'année 1286, c'est-à-dire seize ans environ après la mort de Vardan le Grand, d'un autre Vardan surnommé *Bartzrberdtsi*, qui fut son contemporain, mais un peu postérieur[1], achève de montrer qu'il faut aller chercher ailleurs la patrie de celui qui nous occupe en ce moment. Ce Vardan Bartzrberdtsi est appelé Vardan II par le catholicos Lazare de Dschahouc, qui lui attribue une *Explication abrégée des quatre évangélistes*, des *Fables*[2], un *Abrégé de géographie*[3], et une *Explication de la grammaire*, que des écrivains modernes regardent comme l'œuvre d'un troisième Vardan, postérieur aux deux autres[4]. Quant à Vardan le Grand, les expressions dont se servent les anciens écrivains en parlant de lui tendent à prouver qu'il était originaire de l'est de la Grande-Arménie.

Vardan embrassa la vie religieuse au monastère de Khoranaschat, récemment fondé dans le voisinage de son pays

[1] Le P. Alischan, Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 2.

[2] Celles dont la Société asiatique a publié une portion, en 1825, avec une traduction française par Saint-Martin.

[3] Cet abrégé est celui qui a été publié par Saint-Martin dans le tome II de ses *Mémoires sur l'Arménie* avec une traduction française et des notes, et que l'annotateur attribue à un disciple de Vardan de Bartzrberd, p. 455.

[4] Le P. Alischan, *loc. laud.*

natal, au district de Tavousch, dans l'Aghouanie, par Jean Vanacan, sous la direction de qui il étudia en compagnie de l'historien Cyracos de Gantzac et de Joseph, qui devint plus tard archevêque et supérieur du couvent de Thaddée, et non point à Kétic, comme l'a imprimé M. Éd. Dulaurier[1]. Vers 1238, suivant une conjecture de M. Émïn[2] qualifiée de « très-probable » par M. Brosset[3], et confirmée par le P. Alischan[4], il quitta son monastère pour se rendre en pèlerinage à Jérusalem. Arrivé en Cilicie, il fut reçu avec beaucoup d'honneur par le roi Héthoum et le catholicos Constantin, premier du nom, dont, à sa pressante sollicitation, il resta l'hôte pendant cinq ans, pour l'aider dans les rudes travaux du patriarcat, à Hrhom-Kla. En 1243, il assista, avec les évêques et abbés des monastères de Cilicie, au concile que le catholicos réunit à Sis (le deuxième dans l'ordre chronologique), pour remédier à de graves abus qui s'étaient introduits dans le clergé et dans le peuple à la suite des invasions des Tartares[5]. Trois ans après, il porta aux évêques et abbés des monastères de l'Orient les canons décrétés par les Pères de ce concile avec une encyclique du chef de l'église arménienne. Cette lettre, qui nous a été conservée par Cyracos, montre clairement de quelle haute estime Vardan jouissait auprès de Constantin. « Je vous ai envoyé en ma place, disait le pontife, le très-utile vardapet Vardan que Dieu, dans sa bonté, a amené de vos contrées pour me le donner, il y a de

[1] Voir *Les Mongols d'après les historiens arméniens*, deuxième fascicule, extrait de Vardan, tirage à part du cahier n° 10 du *Journal asiatique* pour 1860, p. 2.

[2] Ne possédant point la traduction russe de l'*Épitome historique* de Vardan en tête de laquelle le traducteur, M. Émïn, qui en avait publié précédemment le texte, a placé une notice sur l'auteur, je citerai les opinions du savant arménien d'après l'analyse critique de sa double œuvre insérée par M. Brosset dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII° série, t. IV, n° 9.

[3] *Analyse critique de l'Épit. hist.* de Vardan, p. 2.

[4] Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 3.

[5] Cyracos de Gantzac, *Hist. d'Arm.* p. 173.

cela cinq ans. Aussitôt que je le vis, appréciant grandement sa valeur, avec l'aide de Dieu, je l'attachai à ma personne, à la vie, à la mort, et, tant par violence que par amitié, je l'ai fixé à moi à jamais... il a mon cœur et ma parole en toutes choses[1] ».

C'est pendant son séjour en Cilicie que Vardan écrivit ses *Solutions* à la demande du jeune roi Héthoum. « Rappelle-toi, lui dit-il, l'ordre que tu m'as donné par l'intermédiaire de Thoros de t'écrire sur les femmes qui portèrent des parfums et sur le mystère de la messe. Ensuite tu m'as tourmenté sans relâche pour que nous t'écrivissions des explications sur la grammaire, et, avec plus d'amitié encore, tu m'as commandé de t'écrire de ma main des solutions de passages de l'Évangile et de la Genèse[2]. » J'y reviendrai plus loin.

Muni de l'adhésion des arhadschnords de l'Arménie orientale aux canons du concile de Sis, Vardan retourna en 1248 auprès de Constantin, à Hrhom-Kla, où il resta quelque temps encore. Cette fois il traduisit du syriaque en arménien l'*Histoire universelle* du patriarche Michel ou, tout au moins, corrigea la traduction faite par un prêtre syrien nommé *Ischôk*. La comparaison de son *Épitome historique* avec la *Chronique* de Michel qu'il suit, pour ainsi dire, pas à pas, jointe au témoignage de Lazare de Dschahouc, ne laisse guère de doute sur ce sujet[3].

[1] Cyracos de Gantzac, *Histoire d'Arménie*, p. 176.

[2] Le P. Alischan, Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 3.

[3] Le même, *loc. laud.* Il existe à notre Bibliothèque impériale, sous le n° 90, ancien fonds arménien, une traduction des œuvres de Michel le Syrien terminée par un mémorial de Vardan même dans lequel l'auteur s'exprime ainsi : « Mar Ignace était patriarche des Syriens orthodoxes à Antioche. C'est lui qui accorda l'exemplaire (des œuvres de Michel). » Il fut traduit par Ischôkh, prêtre, lequel était versé dans l'art de la médecine. Nous aussi, nous collaborâmes à ce livre selon notre capacité. » (F° 221, *recto*.) Toutefois il est dit au f° 220 *verso* du même manuscrit que cette traduction fut faite en l'année de l'ère arménienne ողե (695), laquelle correspond à l'année 1246 de l'ère chrétienne.

En quittant la Cilicie, Vardan se retira dans son monastère d'André, dans Cayen-Tzor, province de Gougarq.

C'est à cette époque, dit le P. Alischan, peut-être même un peu plus tard, qu'il composa les principaux ouvrages qui nous restent de lui. Mais, comme son nom était célèbre dès avant ce temps-là, on est en droit de croire qu'il avait déjà publié des livres et des traités qui ne nous sont pas parvenus, ou nous sont parvenus sous un autre nom. Les travaux les plus importants de Vardan consistent en commentaires de l'Écriture sainte[1]. Ce sont, paraît-il, suivant l'ordre chronologique: 1° *Explication de Daniel*, abrégée de saint Éphrem, saint Hippolyte et autres, à la prière de ses frères en religion, imprimée à Constantinople en 1826; 2° *Explication du Pentateuque*, à la prière de Hamazasp, arhadschnord de Haghpat, achevée en 1261; 3° *Explication des Psaumes*, d'après saint Épiphane, saint Éphrem, Nersès de Lambron et autres, à la prière de Jean Armanetsi, successeur de Hamazasp, imprimée à Astrakan en 1797; 4° *Explication du Cantique des cantiques*, en suivant les traces de Grégoire de Nysse et de Grégoire de Narec, écrite en 1265, au couvent de Haghpat, à la prière de son ancien condisciple, Cyracos, ouvrages auxquels il convient d'ajouter son *Panégyrique de saint Grégoire l'Illuminateur*, à la prière du même Hamazasp mentionné plus haut, avec quelques autres opuscules, et quatre hymnes dont le chant et le mode, dans le premier ton latéral, sont très-lents et peut-être, ajoute le P. Alischan, l'indice de l'humeur douce et paisible de l'auteur[2].

Quant aux actes et aux événements de sa vie depuis sa rentrée dans l'Arménie orientale, je n'ai rien trouvé de suffisamment établi jusqu'à l'année 1264. Je ne puis me décider

[1] Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 3.

[2] Le catalogue de la bibliothèque du couvent patriarcal d'Édschmiadzin attribue au même Vardan, sous les numéros 1628 et 1742, une *Histoire des pays*, ouvrage resté complétement inconnu jusqu'à ce jour; sous les numéros 920 et 1628 un *Panégyrique du catholicos Jean Otznetsi*, et, sous le numéro 2016, un traité intitulé: *Origine du sacerdoce*.

en effet à admettre avec M. Brosset[1] que les quelques mots de son *Épitome historique* relatifs à la prise de Martyropolis, en 1258, et non de Bagdad, comme c'est imprimé par inadvertance sans doute, laissent entendre que Vardan ait été témoin des horreurs qui l'accompagnèrent; ils me semblent bien plutôt être la preuve de la grande réputation de sainteté dont il jouissait parmi ceux mêmes de ses compatriotes qui habitaient les provinces les plus éloignées de l'Arménie, réputation qui, s'étendant jusques au delà des limites de son pays, chez les nations étrangères, lui valut, en 1264, l'honneur d'être invité par Houlagou à venir à sa Porte où le conquérant l'accueillit avec des marques significatives de distinction[2]. A son retour, Vardan alla se fixer dans le monastère de Haghpat, où il passa probablement les dernières années de sa vie. Il y termina, en 1270, son *Épitome historique*[3], et mourut l'année suivante en même temps que son compagnon et ami, Cyracos de Gantzac. Parmi les tombeaux des personnages illustres inhumés à Haghpat, Thomas de Vanand, écrivain de la fin du XVII[e] siècle, en cite un portant une inscription ainsi conçue : *Vardan, le commentateur à la parole éloquente*, que les Arméniens honoraient d'une façon toute particulière et près duquel ils se rendaient en pèlerinage. Le P. Alischan pense que ce tombeau est celui de Vardan le Grand[4].

De tout ce qui précède ressort clairement ce fait que le caractère de Vardan, comme écrivain, est celui d'un compilateur, non pas toutefois dépourvu d'une certaine dose

[1] *Anal. crit. de l'Épit. hist.* de Vardan, p. 2.

[2] Voir *Les Mongols d'après les historiens arméniens*, deuxième fasc. extr. de Vardan, où M. Éd. Dulaurier a reproduit la curieuse relation que nous a laissée le moine arménien de sa visite au puissant chef mongol.

[3] J'ai adopté ce titre que porte en tête l'édition de Venise, d'après un manuscrit de l'année 1291 et un autre de 1307, comme étant beaucoup mieux approprié à la nature de l'œuvre de Vardan, ainsi que l'a très-bien démontré M. Brosset (*Anal. crit.* p. 2), que celui *d'Histoire universelle* sous lequel M. Emïn l'a publiée et traduite.

[4] Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 6.

notable d'originalité dans la forme, plutôt que d'un auteur proprement dit, tirant de son propre fonds la matière ou, tout au moins, la manière de la travailler. Cette observation s'applique à un degré égal à ses *Solutions de passages de l'Écriture sainte.*

Ce livre rentre dans la classe de ceux que les Arméniens sont convenus d'appeler *Oskiphorik* (Ոսկեփորիկ), comme qui dirait petit recueil d'or, et répond assez exactement, quant à la chose, à ce que nous nommons chez nous *Mélanges*, mais non quant à la forme. Les *Oskiphorik*, considérés dans leur ensemble, sont des ouvrages traitant de matières très-diverses, théologiques, philosophiques, philologiques, etc. mais jamais littéraires, sous forme de demandes et de réponses, et écrits avec une très-grande simplicité de style, pour en rendre l'intelligence plus facile. Ce genre de composition ne paraît pas avoir existé antérieurement au XII[e] ou XI[e] siècle. L'*Oskiphorik* de Vardan, qu'on nomme encore *Vardanyirk* (livre de Vardan), jouit dans la nation arménienne d'une réputation supérieure à celle de tous les autres, et est estimé presque à l'égal de son *Épitome*, son œuvre capitale, mais à un point de vue différent. Il comprend une soixantaine d'articles écrits dans la langue vulgaire, sans aucune espèce d'ornement, et avec toute la liberté d'un familier à un familier ou d'un précepteur à un jeune prince, ainsi qu'il appelle Héthoum pour qui nous avons dit qu'il le composa. « Grâces à Dieu, lui dit-il, vous êtes jeune d'âge, mais fort d'esprit et de jugement. » Cependant, comme s'il eût craint que l'intelligence de Héthoum ne fût pas encore assez développée, il ajoute : « Que la reine (Zabel) garde le livre; vous le lui demanderez en temps opportun [1]. »

Tous ces articles ne sont pas également curieux ou intéressants; il en est même un certain nombre qui ne sont pas de nature à être offerts aux lecteurs du *Journal asiatique.* Dans

[1] Le P. Alischan, Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 3.

le choix que j'en ai fait, j'ai dû, tout en consultant les exigences de mes lecteurs, respecter l'œuvre de Vardan et lui garder sa physionomie, assez au moins pour en donner une connaissance suffisante et, par là, une idée générale de ce genre de composition.

Les sources auxquelles puise l'auteur sont d'abord la Bible, comme on pouvait bien s'y attendre, ensuite les écrits des saints Pères grecs, ceux des saints Pères arméniens, Moyse de Khorônq et Élisée, auteur du ve siècle, dont il nous a conservé, dans ses explications de la Genèse, plusieurs fragments d'un ouvrage aujourd'hui perdu sur ce sujet, enfin les écrits ou l'enseignement oral des docteurs contemporains Mkhithar Kôsch et Jean Vanacan, son maître. A côté de celles-ci, il existe une autre source d'informations à laquelle Vardan a fait de notables emprunts tant dans son *Épitome historique*[1] que dans ses *Solutions*, et dont je dois dire un mot. Aux XIIe et XIIIe siècles, les études syriaques, en décadence depuis un siècle sur le sol natal, reprirent en Arménie un peu de cette culture qu'elles y avaient eue à une époque plus reculée. Je me hâte d'ajouter qu'elle n'y fut ni générale, ni de longue durée, car il n'en paraît presque plus de traces dans le siècle suivant. Les monastères de Cilicie, quoique voisins du centre primitif, n'y prirent qu'une très-faible part. Ce n'est que dans les couvents du nord et de l'est de la Grande-Arménie qu'elles reçurent quelque développement, développement qui se manifesta d'abord par la traduction de la Chronique de Michel le Syrien, ensuite par l'introduction dans les livres qui en sortirent d'emprunts plus ou moins considérables aux nombreux apocryphes de la Bible qui avaient cours parmi les Syriens, et dont Vardan le Grand et, un peu après lui, Mkhithar d'Ayrivanq[2] furent les principaux représentants

[1] Le lecteur pourra se former une idée de leur nature et de leur importance par la lecture des premières pages de l'*Analyse critique* de cet *Épitome* par M. Brosset.

[2] Voir l'analyse de la *Chronographie* de cet auteur par M. Brosset dans ses *Ruines d'Ani*, IIe partie, ainsi que *Études sur l'historien arménien Mkhi-*

connus. Sous ce rapport, les *Solutions* peuvent donc présenter un intérêt véritable. J'y signalerai, à un autre point de vue, un fragment relatif à la découverte de l'alphabet arménien en usage aujourd'hui, qui n'est pas sans importance. Il n'existe en Europe que trois manuscrits de l'*Oskiphorik* de Vardan, deux à la Bibliothèque impériale, de valeur très-inégale, classés sous les numéros 12 et 100 de l'ancien fonds, et un autre au couvent des Mkhitharistes de Saint-Lazare, auquel j'ai emprunté d'après le P. Alischan les deux fragments cités plus haut d'une sorte de préambule de l'auteur qui manque dans ceux de Paris[1]. Le n° 12, dont il occupe les 131 premiers folios, est un volume in-8° ordinaire en caractères *bolorgir* d'une exécution magnifique sur papier arabe. Au f° 49 *verso*, le copiste a inséré sous le nom de Vanacan un article sur l'établissement de l'Église arménienne que je soupçonne fort d'être de Vardan. Ce manuscrit, le plus ancien des trois, est daté de l'année 1276, c'est-à-dire cinq ans environ après la mort de l'auteur, et de la main du scribe Étienne, fils de prêtre, qui le copia pour la reine Guéran ou Kyra Anna appelée aussi Théophanô, femme de Léon III. C'est lui qui m'a servi pour faire ma traduction. Le n° 100, postérieur de trois siècles, est incomplet; les articles sont dérangés de leur place, et on y observe çà et là quelques additions très-courtes de la main du copiste : je l'ai utilisé cependant en plusieurs endroits. Des fragments du même ouvrage se rencontrent encore dans d'autres manuscrits, notamment dans les n°s 63 et 85.

A l'exception d'un extrait très-court inséré par les PP. Mkhitharistes dans leur *Bazmavêp*, pour l'année 1850, cahier du 15 juillet, l'*Oskiphorik* de Vardan le Grand est resté complétement inconnu jusqu'à ce jour en Europe.

thar d'Ayrivanq dans *Mélanges asiatiques* tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, t. IV, 22 décembre 1864 / 3 janvier 1865 et 13 avril 1865, par le même.

[1] La bibliothèque d'Édschmiadzin en possède aussi une copie cataloguée sous le n° 648.

SOLUTIONS

DE PASSAGES DE L'ÉCRITURE SAINTE,

PAR LE VARDAPET VARDAN.

Suivant l'ordre vénérable que vous m'avez donné, de vous faire connaître les noms des femmes qui portèrent des. parfums pour honorer le tombeau, [je commence].

Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie assurent qu'elles étaient quatre, à savoir : Marie, mère du Seigneur; Marie, fille de Cléophas; Marie de Magdala; enfin, Marie, mère de Jacques et de José, qu'on dit femme de Joseph et mère de ses enfants[1].

Mais nous avons appris, par d'autres livres; que la mère de Dieu n'était pas du nombre des femmes qui portèrent des parfums, et qu'elle n'alla point au tombeau, Jean l'en ayant empêchée par crainte des Juifs. Ceci est exact. Voici du reste quelles étaient les quatre femmes du nom de Marie qui portèrent des parfums : deux Marie de Magdala (cela est certain); Marie, fille de Cléophas, et Marie, mère de Jean, surnommé Marc. Outre celles-ci, il existe en-

[1] Suivant le ménologe arménien (8 mai, fête des fils du tonnerre, Jacques et Jean l'Évangéliste), « Joseph, père du Christ, qui fut appelé époux de Marie, mère de Jésus, avait quatre fils : Simon, Jude, José et Jacques; et trois filles : Esther, Marthe et Salomé, la même que la mère des fils de Zébédée. »

core deux autres Marie qui étaient dans la familiarité de Notre-Seigneur : Marie, sœur de Lazare, et Marie, sœur de mère de la mère du Seigneur; en tout six, dont quatre seulement portèrent des parfums.

Il y avait aussi d'autres femmes qui honorèrent le tombeau, telles que Salomé, Jeanne et d'autres encore avec elles.

Relativement aux visites au tombeau, quelques-uns prétendent qu'elles se renouvelèrent quatre fois, mais les évangélistes nous apprennent qu'il n'y en eut que deux. En effet Matthieu raconte que, le soir du sabbat, une Marie de Magdala et une autre Marie que l'on dit être la mère de Jacques se rendirent au tombeau dont elles virent la pierre renversée, et furent témoins du tremblement. Les trois autres évangélistes mentionnent une seconde visite; car Marc dit « le matin; » Luc « de grand matin, » et Jean « à l'aurore, » et tous trois ajoutent pareillement qu'elles partirent à la suite l'une de l'autre et se précédèrent, de même que Jean devança Pierre. Car l'autre Marie de Magdala, non pas la première dont parle Matthieu, mais celle mentionnée par les trois évangélistes, devança ses compagnes, et se rendit seule au tombeau; n'ayant rien vu, elle s'en revint et le raconta à Pierre et à Jean. Elle retourna une seconde fois à la suite des apôtres, et, se tenant en dehors du tombeau, elle pleurait jusqu'à ce qu'elle aperçut le Seigneur qu'elle prit pour le jardinier. Ce fut pendant qu'elle amenait les disciples,

Les noms des mages en arménien sont : Melcon, Gaspar, Balthasar[1]; en chaldéen[2] : Kaghba, Badadilma, Badadakharida. Ils portent d'autres noms dans d'autres langues[3].

Quant au jour de la Nativité, nous avons entendu dire qu'elle avait eu lieu le jeudi et le Baptême le dimanche. Mais Polycarpe, disciple de Jean l'Évangéliste, place la Nativité le dimanche et le Baptême le mercredi. Cette opinion est confirmée par Anania

voici les noms : Bakhourida, Dadmouscha, Bardimscha, Schahabana, Khorina, Dedmischa, Disboukha, Khamara, Schavourscha, Akschira, Schahoura et Schamiram.

Renchérissant encore sur Vardan, l'hagiographe conduit ces douze mille hommes jusqu'à Bethléem où, étant arrivés huit mois seulement après la naissance de Jésus, « ils descendirent de cheval, se mirent à sonner de la trompette, à jouer des cymbales, de la harpe et de la lyre et à chanter. Rois, généraux et soldats, dansant en rond, bénissaient Dieu par des chants d'allégresse. »

[1] Le ménologe arménien (*loc. laud.*) fait le premier roi de Perse, le second roi de l'Inde, c'est-à-dire de Saba, et le troisième roi des Arabes.

Une tradition ancienne, rapportée par Vardan le Géographe (Cf. Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. II, p. 429), place le tombeau de Gaspar dans le couvent d'Aménapherkitch, situé dans la province de Mocq.

Chardin mentionne une autre tradition plus générale. « Les chrétiens arméniens, dit-il, appellent les mages *մոգք* (Mok), et ils disent que ce nom vient du nom d'un village situé en Arménie, sur le lac de Van (ou plutôt de celui de la province de Mocq voisine du lac de Van, au sud), d'où étaient natifs les mages qui allèrent adorer Jésus-Christ en Bethléem, et où ils furent martyrisés à leur retour. »

[2] En syriaque d'après le manuscrit n° 100, f° 286 *verso*.

[3] Un écrivain arménien du XI[e] siècle, Paul de Tarôn, dans sa lettre à Théophiste, édition de Constantinople, p. 226, les nomme *Յովահաղ, Կրոմվլատաղ, Մարքրոնին.*



de Kôsch[1] que l'empereur Auguste écrivit à Hérode : « J'ai l'intention de passer la mer et de me rendre dans ton pays. » Alors Hérode se transporta dans le voisinage d'Ascalon pour faire des préparatifs, et, ayant envoyé des provisions considérables par mer pour le service de l'empereur, il l'attendait, lorsque les mages arrivèrent. Empêché par une guerre contre les barbares, l'empereur ne vint point. Hérode, redevenu libre, se rappela les paroles que les mages lui avaient dites : « Il y a deux ans nous avons été avertis par un astre, » et se dit à lui-même chemin faisant : « Il y a donc deux ans que cet enfant est né. » Alors il ordonna de massacrer tous les enfants depuis cet âge, soixante-dix jours après la Nativité[2]. Le nombre de ceux qui furent immolés est de mille quatre cent soixante-deux, répartis entre quatre-vingt-quatre villages.

Baptiste et théologien sont un seul et même nom dans les anciens livres; mais nos pères modernes les ont changés, parce que la similitude des noms engendre l'erreur. De cette façon le sens des mots est changé. *Յովանէս* signifie *voix*, et *Յովհաննէս* *obéissance.* Si tu redoubles le *ն* du masculin, tu as le féminin; *ան* est masculin, *անն* féminin.

La sauterelle que mangeait Jean était un volatile

[1] Mkhithar, surnommé Kôsch, maître de Vanacan (Cf. Somal, *Quad. della stor. letter. di Arm.* p. 100 et suiv.).

[2] D'après le ménologe arménien (8 janvier), sur l'ordre d'Auguste, Hérode se serait rendu à Rome, où il serait resté deux ans, et ce serait à son retour que, se rappelant ce que lui avaient dit les mages, il aurait fait massacrer les enfants.

vierges; les autres étaient mariés. La femme de Pierre se nommait Sophie; il avait deux fils, Joël et Jean, et une fille nommée Sophiatia. La femme d'André s'appelait Anatolie [1], celle de Paul Maritus, et ses deux fils Paul [2] et Eutychès [3].

L'Arménie a trois apôtres: Thaddée, Barthélemy et Jude, frère de Jacques, lequel est à Ormi, ville d'Arménie. Tous trois font partie des douze.

On trouve dans des livres que Thaddée était un des soixante et douze; pourquoi?

Réponse. J'entends que, de même que Pierre est le chef des douze, Thaddée est le chef des soixante et douze. Voilà pourquoi il est rangé tantôt parmi les douze et tantôt parmi les soixante et douze; mais l'Évangile le compte au nombre des douze.

Lorsque Jean fut mis en prison, comprenant que c'en était fait de lui, il voulut envoyer ses disciples à Jésus, en leur disant que c'était le Christ-Dieu. Mais ils ne le crurent point et refusèrent d'y aller. Alors il imagina comme stratagème de les envoyer

[1] Dans le manuscrit n° 100, f° 318, on attribue à André une fille du nom de *Marie*.

[2] *Saul* dans le même manuscrit, même folio.

[3] On lit à la suite dans le même manuscrit: « La femme de Philippe se nommait Théoctie, celle de Barthélemy Théodosie, et son fils Khartimus; la femme de Matthieu s'appelait Octiané et son fils Matathia. »

Suivant le manuscrit 63, f° 118 à 119, Philippe avait un fils nommé Théophile; la femme de Jacques s'appelait Dostie, celle de Simon Marianne (?), et son fils Siméon; celle de Jude, frère de Jacques, Théopestie, et son fils Calliste. Le copiste ajoute: « Mais tout ce verbiage est faux. »

lui adresser cette question : « Es-tu le Christ; » afin qu'y allant, ils l'entendissent de sa propre bouche, qu'ils fussent témoins de ses miracles et qu'ils crussent. Quand ils furent arrivés, le Seigneur, qui savait pourquoi ils avaient été envoyés, fit des miracles devant eux, opéra plusieurs guérisons, et leur dit : « Allez, racontez à Jean ce que vous avez entendu et vu; bien heureux celui qui ne sera pas scandalisé à mon sujet. » Car la raison pour laquelle Jean n'opérait pas de miracles était qu'on ne croyait pas qu'il fût le Christ.

Lors donc que ses disciples eurent été témoins de choses qu'ils n'avaient point vues auprès de leur maître, ils crurent, et, après la mort de Jean, ils allèrent trouver le Seigneur et ne s'en séparèrent plus.

Matthieu signifie *Chant de vie*[1].

Marc écrivit son évangile huit ans après la Passion du Seigneur; quinze ans, suivant d'autres[2]. Son

[1] Dans la notice placée en tête de l'évangile de Matthieu, imprimée avec le Nouveau Testament à Venise en 1849, il est dit qu'il l'écrivit à Jérusalem, en hébreu, huit ans après l'Ascension du Sauveur, à la demande de l'Église du lieu; sept ans après la Passion du Seigneur, suivant le mémorial d'un évangile du XIe siècle de la bibliothèque du couvent de Saint-Lazare en copie dans le manuscrit n° 27 supplément arménien de la Bibliothèque impériale, f° 6 *recto;* sept ans après l'Ascension, dans la ville d'Antioche, d'après un autre mémorial du même manuscrit, f° 7 *verso*, et Vardan le Géographe, *apud* Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. II, p. 445.

[2] Quinze ans, suivant l'édition de Venise, après l'Ascension, par l'ordre de Pierre, à Alexandrie, en langue égyptienne (copte); quinze ans après la Passion, suivant le premier mémorial du n° 27, à Rome, sous la dictée de Pierre, en langue dalmate, c'est-à-dire en grec, et il le porta de là à Alexandrie, où il le prêcha; à Alexandrie, d'après le se-

nom signifie *Mur élevé;* le syriaque dit : *Sur les toits*. Il était Juif de nation, et faisait partie des soixante-douze.

Luc était Grec de nation, de la ville d'Antioche, médecin de profession, disciple de Paul, et comptait parmi les soixante et douze. Il avait été païen. Son nom veut dire *Résurrection*. Il écrivit son évangile, par ordre de Paul, quinze ans après la Résurrection, ou à une autre date, suivant d'autres auteurs [1].

Jean écrivit son évangile cinquante-deux ans après la Passion du Seigneur, avec le tonnerre du Très-Haut, père du Verbe incarné, en suivant les sentiers d'une théologie inconnue jusque-là aux ordres célestes et terrestres [2]. Prokhoron, son disciple, assure qu'il l'écrivit pendant qu'il était en exil dans l'île de Pathmos. Eusèbe et d'autres prétendent que ce fut à Éphèse. Quant à nous, nous avons trouvé qu'ils ont raison tous les deux. En effet, Jean écrivit

cond mémorial; à Alexandrie, dix-sept ans après l'Ascension, d'après Vardan le Géographe, *loc. laud.* quinze ans après, à Rome, dans la langue des Latins, selon Paul de Tarôn, p. 242.

[1] Dix-sept ans après l'Ascension, à Antioche, en syriaque, d'après l'édition de Venise; dix-huit ans après la Passion, à Antioche, en syriaque, ainsi qu'il est écrit dans l'Histoire des Pères, suivant le premier mémorial, *loc. laud.* à Rome, selon le second mémorial, vingt ans après l'Ascension, dans la langue (*Հռոմայեցւոց*) des Romains (Grecs?) en Dalmatie (Italie); suivant Vardan le Géographe, vingt-deux ans après l'Ascension, dans la langue des Francs.

[2] Cinquante-trois ans après l'Ascension, à Éphèse, à la demande de l'Église d'Asie, en grec, d'après l'édition de Venise et le premier mémorial; cinquante-deux ans, à Éphèse, d'après le second; soixante et dix ans après l'Ascension, dans l'île de Pathmos, suivant Vardan le Géographe.

une partie de l'enseignement et des miracles du Seigneur, sa mort et sa résurrection, dans l'île de Pathmos, et la laissa à ceux de Pathmos. Lorsqu'il fut de retour à Éphèse, on lui fit voir les trois évangiles; il en reconnut l'exactitude et dit : « Ce qui est écrit est vrai, mais ils commencent à l'emprisonnement de Jean; cependant, avant que Jean fût livré, bien des choses avaient été faites déjà par le Seigneur. » Alors ses disciples le sollicitèrent de combler ce qui manquait. Jean, cédant à leurs instances, se retira du monde, et, inspiré par la grâce de Dieu, écrivit : « *In principio.* » On dit que, pendant qu'il parcourait ces régions sublimes d'une théologie cachée aux Séraphins, il fut arrêté par un ange qui lui dit : « Avec une semblable existence et un pareil temps, les hommes ne peuvent pas supporter une théologie aussi mystique et aussi insondable. » Alors, modérant le ton de sa parole, il écrivit : « *Fuit homo missus a Deo cui nomen erat Joannes,* » et, continuant, il dit que le changement de l'eau en vin fut le commencement des miracles, et il raconte chaque chose en son ordre jusqu'à la fin.

Նոյն չնացեալ կնոջն իրքն, որ այլ քրիստոնայքդ ունին գրած յիւրեանց աւետարանին, Պապէասայ ունեմն՝ աշակերտի Յովհաննու՝ է գրած. որ հերձուած խօսեցաւ և խոտեցաւ. Եւսեբի է յասել զայս: Յետոյ են գրել:

Լինի ուրեք և այն բանն որ[1] *Պիղատոս*

[1] Le manuscrit n° 100, f° 312 *recto*, porte par forme d'éclair-

գրեաց Թագաւոր Հրէից[1]․ *և էր, ասէ, գրեալ եբրայեցերէն, դաղմատերէն*[2] *և յունարէն գրով զոր*[3] *վարէին*[4] ։

Le passage de la femme adultère que les autres chrétiens possèdent dans leur évangile est l'œuvre d'un certain Papias, disciple de Jean, lequel a écrit des hérésies et a été rejeté. C'est Eusèbe qui le dit[5]. On l'a écrit postérieurement[6].

Il y a aussi quelque part ces mots « Roi des Juifs » rédigés par Pilate, « écrits, dit (l'auteur), en hébreu, en latin et en grec, » langues en usage[7].

D'où l'eunuque Phothamphus, qui fut baptisé

cissement: *Այս լինի և ուրեք և այն բանն զոր*..... Tels sont aussi quelque part les mots.....

[1] Le n° 100 porte : *Թագաւոր եմ Հրէից* « Je suis le roi des Juifs. »

[2] Ce mot manque dans le n° 100.

[3] Ce mot manque dans les deux manuscrits; mais le sens de la phrase m'ayant paru l'appeler nécessairement, j'ai cru devoir le restituer.

[4] Le n° 12 porte *վերին* qui ne présente aucun sens.

[5] Voir Eusebii Pamphili *Ecclesiasticæ historiæ*, l. III, c. XXXIX.

Ce passage en effet ou manque complétement dans l'évangile de saint Jean, ou est rejeté à la fin de ce même évangile dans tous les manuscrits arméniens de la Bible, comme dans beaucoup de manuscrits grecs.

[6] Voici ce que j'ai trouvé sur ce sujet dans l'ouvrage intitulé : *Voyage dans la Grande-Arménie*, par Sargis Dschalaliants, Ire partie, p. 180.

« J'ai vu chez des habitants du village de Tchartakhlou (près de Schouschi) un évangile manuscrit dans lequel le passage relatif à la femme prostituée surprise en adultère était placé à la fin de l'évangile de Jean, suivi de cette note : « Cet évangile a été introduit par les Syriens dans le nôtre. »

[7] Je n'ai trouvé nulle part que l'authenticité de ces mots ait jamais été contestée.

par Philippe, possédait-il Isaïe, et comment connaissait-il l'écriture hébraïque?

La reine Nsa, qui vint voir Salomon, demanda des livres avec des hommes sachant écrire et les emmena. Voilà comment dans son pays on connut l'écriture hébraïque. On dit encore que cet eunuque était issu de Juifs (qui avaient suivi la reine), et que, pour cette raison, il était allé à Jérusalem adorer, par respect pour la loi, comme s'il en eût été disciple.

Comment comprend-on Dieu?

Dieu est incompréhensible.

Comment faut-il entendre ces mots : « Il y en a deux qui connaissent, l'esprit et les yeux qui sont unis à l'esprit? » L'œil, quoique corps, est la sentinelle de l'esprit. Par l'intermédiaire de la sentinelle, l'esprit en comprend une partie par les créatures. Par cela que les créatures sont en grand nombre, il comprend que le créateur est unique; par cela que les créatures sont des composés, il comprend que Dieu est simple; en assistant à la production et à la destruction des êtres, il comprend que Dieu est incréé et indestructible; de ce qu'ils ont un commencement et une fin, il comprend que Dieu n'a pas eu de commencement et qu'il n'aura pas de fin; de ce qu'ils sont variables, il comprend que Dieu est immuable, que c'est lui qui les meut et qu'il a une puissance sans bornes; de ce que Dieu a fait le monde sans en être sollicité par quoi que ce soit, il comprend qu'il est bon, et, de même qu'en contemplant une

œuvre élégante et bien proportionnée, nous sentons que l'artiste l'a tirée de la matière, de même nous comprenons qu'il a tiré le monde du néant; et de ce qu'il n'est en rien, et circonscrit dans rien, l'esprit comprend sa puissance et son incompréhensibilité.

Quel nom convient-il de lui donner?

Il a dit lui-même à Moïse : «Je suis le Seigneur Dieu,» et «Je suis celui qui est.» Le mot «Dieu» (Աստուած) indique clairement qu'il nous a créés[1], et celui de «Seigneur» montre sa puissance. Dire «qui est» est conforme à la nature, parce qu'il est l'être véritable. En effet, quand il dit : «Je suis l'être,» il montre que nous autres tous nous n'étions pas, mais que nous avons reçu l'existence; car l'être comprend en lui-même trois temps, le passé, le présent et l'avenir. Il est l'être absolu et libre de tout lien, dont le nom ne commence ni ne se termine par une lettre comme les autres noms écrits.

Dieu est-il créateur par nature, ou par volonté?

Pas par nature, mais par volonté; car s'il était créateur par nature, il ne serait pas bon, parce que ce serait involontaire, et il ne pourrait cesser de créer, comme les araignées, les abeilles, etc.

Par quel motif a-t-il fait le monde?

Par bonté, afin qu'on jouît de son abondance. Si quelqu'un dit qu'il l'a créé pour se glorifier lui-même,

[1] Littéralement : «qu'il nous a amenés ici, աստ էած Je renvoie pour cette étymologie du nom de Dieu en arménien à *l'Analyse critique de l'Épit. hist. de Vardan* de M. Émin, par M. Brosset, p. 4.

ce n'est pas convenable, car l'amour de la gloire est un mal qui ne peut pas être imputé à Dieu (il n'y a pas de mal en Dieu); car, de même qu'avant la création la Sainte Trinité se glorifiait d'elle-même, ainsi elle continue de faire aujourd'hui. En effet, qui d'entre les créatures peut la glorifier comme elle le mérite? Et pourquoi ne l'a-t-il pas fait plus tôt? Est-ce que la bonne volonté lui manquait? Et qui sait quand? Qui dira qu'il dût le faire plus tôt? Car le temps n'est écrit que depuis la sortie d'Adam du paradis. Avant cela, qui sait?

Le monde est la figure de Dieu de trois manières: 1° parce qu'il a été fait en dehors des conditions de temps; 2° parce qu'il est incompréhensible dans son ensemble, comme Dieu; 3° parce qu'il existe en lui-même et ne repose sur rien, de même que Dieu n'est pas limité dans un lieu.

D'où Moïse a-t-il appris la création du monde telle qu'il l'a écrite?

De l'Esprit-Saint.

Et quand reçut-il l'ordre de l'écrire?

Lorsqu'il fut appelé sur le mont Sinaï, où il resta quarante jours, pendant lesquels Dieu lui révéla la création en lui en exposant le type immatériel.

Quels livres écrivit-il d'abord?

Le Pentateuque. Les interprètes prétendent qu'il écrivit la Genèse avant les autres livres; mais j'ai trouvé dans les Syriens que c'est l'Exode qu'il écrivit le premier de tous. En effet, Moïse dit à Dieu: « Ce que j'ai vu, je l'écris; quant à ce que je n'ai pas vu,

comment l'écrirais-je? » Alors Dieu lui montra le monde sous une forme immatérielle, en le mettant devant ses yeux pendant quarante jours. Au bout de ce temps, Moïse, étant descendu de la montagne, écrivit la Genèse. Elle commence ainsi : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. »

Mon intention est de te donner la substance de chaque chose au lieu d'une explication en règle, et ce qui me paraîtra neuf ou de nature à te plaire, comme ceci. Tous les peuples ont une traduction faite sur les Septante. Mais le roi Abgare et l'apôtre Thaddée firent venir les livres de Jérusalem, puis des Juifs convertis les traduisirent en caractères et en langue syriaques. Voici cette traduction : Ի սկզբանէ արար Աստուած զէութիւնն երկնի և զէութիւնն երկրի ։ « Au commencement Dieu fit la substance du ciel et la substance de la terre. » Cette traduction est bonne, parce qu'elle montre que Dieu a créé le ciel et la terre du néant. Suivant les Septante, il y a plusieurs cieux ; d'après celle-ci, il n'y en a qu'un.

La substance du ciel est le feu et l'air, la substance de la terre est la terre et l'eau, d'où quatre éléments. Comme il n'existait pas d'écriture arménienne, ils traduisirent en caractères syriaques.

Les profanes prétendent que le premier ciel est une cinquième substance et non un composé des quatre éléments ; de même le firmament et les luminaires ; d'autres disent qu'il n'y a pas d'autres cieux que le ciel que nous voyons. Mais les docteurs

de l'Église soutiennent que tout se compose de quatre éléments et affirment qu'il existe réellement un ciel empyrée que les livres appellent les cieux des cieux. Quant à ce ciel sensible et à la terre, ils subiront des changements, parce qu'ils sont faits pour servir de leçon aux hommes. Lorsque l'homme meurt et qu'il entre dans l'éternité, ils disparaissent, de même que dans une vaste plaine, toi, prince, t'adressant à tes soldats, tu leur ordonnes de planter leurs tentes, et, quand ils s'en retournent chez eux, tu leur commandes de les plier.

Relativement aux anges, les uns disent qu'ils ont été créés après les luminaires, d'autres avant et après. Mais ils ont été créés avec l'empyrée lors de la première création des cieux, suivant ce que dit notre Élisée : « De même que la terre a produit des êtres vivants, de même aussi le ciel a produit l'impur d'êtres impurs, et le pur d'êtres purs dont la nature est le feu et la demeure l'éther; ils peuvent éprouver un changement de volonté, mais de nature, non. Et la guerre entre les esprits est plus terrible qu'entre les corps, ainsi que le montrent les épouvantables malédictions qui furent lancées contre les démons déchus. » Ainsi s'exprime notre Élisée. Il ajoute ce qui suit : « Le ciel empyrée est une sphère voisine de rien autre et divisée en deux hémisphères, l'un supérieur, l'autre inférieur. Emportée par le vent, elle tourne; le vent, en soufflant en haut, ne permet pas que la terre l'engloutisse, et la pesanteur naturelle de la terre l'empêche de s'élever en haut.

existe six autres cieux, et en comptent en tout sept. S'ils rangent les nuages dans le nombre, c'est exact.

Les quatre éléments sont bien plutôt des composés que des éléments. En effet, quoiqu'on appelle *éléments* les principes qui entrent dans la composition de toutes choses, dans les être doués de la vie, comme dans ceux qui en sont privés, ils sont d'abord eux-mêmes des mélanges. Car vous ne trouvez nulle part ni eau, ni terre, ni air, ni feu, à l'état de pureté et de simplicité; autrement, ils seraient stériles et ne produiraient pas.

Quand Dieu arrête les générations, c'est qu'il veut approprier les éléments, qui aussitôt cessent de produire. Alors apparaît le composé. En effet, l'eau, en se desséchant, devient terre; la terre, mélangée avec l'eau, devient eau; l'eau, en s'échauffant, le feu, en s'éteignant, deviennent air. Le feu, en perdant sa chaleur et sa lumière, devient terre, et l'air, en perdant son humidité, devient feu.

Le second jour Dieu fit le firmament. On dit beaucoup de choses à ce sujet, mais je veux te faire connaître ce qu'a écrit Élisée que j'aime et dont les idées me plaisent. Il condensa et solidifia la nature de l'air et le rendit pesant, non comme le fer ou la pierre, mais il la fit compacte et inaltérable; il forma la terre avec la moitié d'eau qui en couvrait la surface, la souleva et la lança en haut. On ne peut pas dire que le Créateur ait observé l'ordre de la nature; qu'il ait mis le léger en haut et le pesant en bas, car le pesant est également en haut, et il ne l'a pas

placé sur le firmament, mais plus haut, pas très-loin. Il se meut en rond derrière le firmament et l'eau inférieure n'en est point détachée. Un vent violent le pousse, le meut et le transporte en haut et en bas. Et ne dis pas : « Pourquoi, par le mouvement en bas, l'eau ne s'écoule-t-elle pas et ne se répand-elle pas? » Un nuage que tu ne vois pas retient l'eau comme dans une outre. Le vent le mène et le transporte là où veut le Créateur; car l'espace ne ressemble point à des hauts fonds ou à des lieux raboteux, mais il est uni, égal, poli, droit de tous côtés. La terre ne repose sur rien. L'eau couvre la terre, et forme la mer sur laquelle naviguent les vaisseaux. Autour de ses limites est la terre habitée. Il existe des sommités, des vallées et des golfes où l'eau de la mer se retire et se repose. Mais le Grand Océan s'étend sur la terre plate, unie et égale; battu par un vent extrêmement violent, il se meut en mugissant avec une vitesse telle que l'air ne peut pas lui prendre de l'eau, parce que sa rapidité arrache, enlève, emporte. C'est pourquoi il est appelé torrent (**գետ**) et non mer (**ծով**). Le firmament le touche par le bas, ainsi que l'eau qui est au-dessus, suivant l'expression de David. L'eau inférieure n'est pas séparée de l'eau supérieure. Celle-ci descend; celle-là, se soulevant, s'enlève absolument de la même manière.

L'ascension de l'eau est utile sous trois rapports : d'abord, elle sert à modérer la puissance d'incandescence du ciel empyrée; en second lieu, elle allége la trop grande pesanteur de la terre; troisièmement,

elle fait produire la terre en la desséchant. Le firmament n'est donc point au-dessus de la terre, comme quelques-uns l'affirment, mais c'est l'empyrée qui l'entoure. Le vent le pousse en haut et maintient la terre. Le firmament n'enveloppe le continent et la mer que par en haut, et se termine en s'abaissant en forme de voûte. Là, l'eau supérieure, poussée par le vent qui est sa vie, vient s'unir à lui. La vitesse de ce vent, qui dépasse toute expression, ébranle par d'effroyables rugissements les extrémités en haut et en bas. Aucun être vivant ne peut habiter en cet endroit.

Lorsque les eaux se furent élevées, les autres se rassemblèrent; alors apparurent les quatre côtés du monde avec des espaces intermédiaires desséchés.

Ensuite Dieu dit: « Que la terre fasse germer des herbes et des arbres à fruit. » L'ordre fut exécuté, et il fut ainsi. Le sud, à cause de la chaleur excessive du feu qui est aussi compacte que l'eau; le nord, à cause de la rigueur des glaces, sont stériles et inhabitables, non-seulement aux hommes, mais encore aux êtres du désert. De savants géographes prétendent qu'il existe très-peu de terre au sud, qu'à l'ouest les sommets des montagnes ne portent que des plantes chétives et des broussailles, et qu'au nord il n'y a absolument rien, non pas parce que le soleil se meut dans une direction méridionale, mais parce que la chaleur et le froid y sont naturels; enfin que l'orient et l'occident sont habités par des populations nombreuses.

La terre produisit des plantes en nombre incalculable et en générations infinies, non pêle-mêle, mais avec les distinctions multiples de tribu, de famille, de goût, d'odeur, de couleur et de forme.

Entre autres choses, le paradis fut créé le troisième jour et orné d'arbres touffus et serrés, de fleurs immarcescibles, de fruits inépuisables de tous les genres et de toutes les espèces, qu'il ne mentionne pas. Et fut le jour troisième, jour immatériel et non produit par le soleil.

Et comment le jour et la nuit existaient-ils, puisque le soleil n'était pas encore?

A la fin du jour, Dieu rassembla la lumière sur le paradis, à l'orient. C'est la terre où la lumière se reposait, à la manière de celle dont parle Job; le matin, elle se répandait sur le monde. Dieu commença par créer les plantes avec leur semence, et les arbres avec leur fruit, afin que le soleil ne fût pas regardé comme la cause des productions de la terre et de la maturité des fruits.

Et que signifient ces mots : « dont la semence est en lui? » car il existe beaucoup de plantes dont les extrémités ne portent pas de fruit.

L'existence d'arbres et de plantes sans semence est impossible, et ceux dont les extrémités n'en sont pas pourvues possèdent dans la racine la puissance séminale.

Et Dieu dit : « Soient des luminaires dans le firmament. » Pour les autres choses il a fait d'abord la matière, ensuite la figure, la forme et la structure;

mais, pour les luminaires, il a commencé par créer la figure, puis, le quatrième jour, le réservoir matériel, et il a mis dedans la figure, c'est-à-dire la lumière.

Mais comment savons-nous qu'il a fait le réservoir ce jour-là et non la lumière?

Dieu n'a pas dit comme auparavant, « Soit la lumière, » mais « des luminaires, » c'est-à-dire des réservoirs pour recevoir la lumière. C'est pourquoi il a tracé au compas deux globes, les a condensés, y a pratiqué une ouverture en forme d'orifice, et à l'intérieur une vaste cavité, et a mis dedans de la lumière pure; de la chaleur dans le premier qu'il appela grand et qui fut nommé plus tard par Adam, suivant d'autres par Énos, soleil; dans le second, qu'il appela petit luminaire, et qui fut nommé plus tard lune, une lumière plus faible et plus rare. Et le soleil sortit le matin, et la lune le soir; car elle fut créée deux jours avant la création d'Adam, qui l'aperçut dans toute sa plénitude.

Les étoiles (*աստեղք*) ont été nommées ainsi, parce qu'elles ont été créées (*աստ եղեն*) à la même époque que le soleil et la lune, ou, selon d'autres, parce qu'elles se meuvent en dardant des jets (*ոստ ոստելով*)[1].

Les luminaires n'ont point de conducteurs,

[1] Le mot *astgh* n'appartenant point en propre à la langue arménienne, la double étymologie qu'en propose Vardan, et dont la première semble lui être personnelle, ne saurait être admise même à discussion.

comme on le dit; ils ne sont point vivants, comme le prétendent des insensés, et n'ont ni ailes ni pieds. Mais c'est la règle qui leur a été imposée par le Créateur qui les dirige. En vertu de cette règle, ils se meuvent distinctement et sans s'égarer, car ils ne suivent pas tous deux la même route, mais ils se dirigent au sud et au nord à travers le zodiaque : le soleil se meut comme un moulin, d'autres disent comme une roue; la lune vole comme une flèche, et tous deux sont l'ornement du jour et de la nuit.

Quelqu'un dit que le jour est toujours le jour, et la nuit toujours la nuit. Quand le soleil vient, c'est le jour, quand il s'en va, c'est la nuit, dans l'hémisphère supérieur comme dans l'hémisphère inférieur. S'il en est ainsi, il résulte que le firmament tourne autour du ciel empyrée, en haut et en bas, et l'eau à sa suite, et de plus qu'une triple enveloppe entoure la terre et le monde, savoir : l'empyrée, l'eau et le firmament, lequel contient et porte en dessous les luminaires. L'Église et tous les auteurs profanes attestent que le monde est rond et que pendant la nuit le soleil parcourt l'hémisphère inférieur; car, s'il se dirigeait par le nord, derrière les montagnes, il donnerait de la lumière à cet air; et cet air, qui est souffreteux et morbide, se répandrait sur le monde.

Enfin ce sont les luminaires qui forment les quatre saisons par leur mouvement en haut et en bas.

Il ne faut pas ajouter foi aux astronomes. Il en

est qui disent que la lune reçoit la lumière du soleil et l'envoie à son tour; mais il vaut mieux croire à l'Écriture. En effet la lune a été créée par Dieu de même que le soleil. Des savants éprouvés disent que la lune est un réservoir composé de deux hémisphères, que l'intérieur est creux, que sur chaque hémisphère existe un orifice particulier, que dans la pleine lune, l'intérieur étant plein, la lune nous paraît elle-même dans sa plénitude. A partir de la pleine lune, la lumière s'écoule par l'un des orifices, s'élève à la partie supérieure et tourne par derrière, et, tant que cet hémisphère reste tourné en haut, elle s'en va à la partie postérieure. Celle qui est au milieu et que nous voyons vient en avant; pendant qu'elle s'entasse par derrière, l'intérieur s'épuise; la lumière tout entière monte à la partie supérieure et rentre peu à peu à l'intérieur par l'autre orifice. A mesure que la lumière qui est en haut se porte derrière et s'épuise, le milieu se remplit : alors c'est la pleine lune. Tant que la lumière reste en dedans, elle nous apparaît, parce que l'hémisphère inférieur est mince. Quand elle monte à l'hémisphère supérieur, comme elle est au-dessus des deux hémisphères, elle ne paraît pas.

Il y en a qui disent que les étoiles sont plus grandes que le soleil, mais plus éloignées, plus hautes, et qu'elles échappent à notre vue; car le soleil est le centre des planètes, la lune au-dessous de toutes, et la sphère fixe la plus élevée. Élisée dit: « Au-dessus des sept planètes, il existe sept autres étoiles dis-

tinctes, extrêmement froides et complétement glacées. Placées entre les planètes et les étoiles fixes, elles absorbent la chaleur brûlante de l'empyrée, la tempèrent et l'envoient dans les sept sphères planétaires. Mais le grand philosophe Anatole, répondant à une question d'Eusèbe, dit que le soleil est froid de sa nature et qu'il reçoit la chaleur de l'empyrée. Le grand Ignace, patriarche d'Antioche et disciple de l'évangéliste Jean, disait à l'empereur Trajan : « A qui veux-tu que je sacrifie? Au soleil, insensé qui se dépouille chaque soir de sa chaleur, pour l'emprunter de nouveau à l'empyrée, c'est-à-dire au ciel où le feu abonde. » J'ai bien encore d'autres témoignages, mais ceux-ci me paraissent suffisants. Quoi qu'il en soit, il y a là un miracle du Créateur, et ceux-là sont dans l'erreur qui prétendent que c'est dans la rapidité de son mouvement et par suite de son frottement avec l'air qu'il s'échauffe.

Notre Anania dit : « J'étais dans l'incertitude au sujet du soleil. Où va-t-il? me disais-je; qu'y a-t-il sous la terre? Par l'existence de Dieu, je ne mens point. Pendant que j'étais plongé dans ces pensées, et que je demandais à Dieu la solution de mes doutes, je vis en songe que le soleil venait de l'orient; puis quelqu'un me dit : « Avance et interroge. » J'avançai et je vis un enfant d'une beauté incomparable; je le pris dans mes bras. Il avait les lèvres comme dorées. Je lui dis : Où vas-tu la nuit? — Sous la terre. — Y a-t-il quelque chose sous la terre, monde ou

êtres vivants? — Non. — Qu'y a-t-il donc? — Le dessous de la terre n'est qu'abîmes, escarpements, précipices; et il est suspendu par la parole de Dieu. »

Et Dieu dit : « Que des eaux pullulent des reptiles vivants. » Tout en étant donné aux eaux, c'est en réalité aux quatre éléments que l'ordre s'adresse.

En effet, de même que la terre ne peut produire des plantes sans le concours de l'eau, de l'air et du feu, de même l'eau. Car l'eau est sur la terre mélangée d'air et de feu, et leur nature doit être la même que celle de tous les êtres.

Deux sortes d'êtres animés sont sortis de l'eau : les poissons et les oiseaux.

Le sixième jour, Dieu dit : « Que la terre produise des animaux vivants, des quadrupèdes et des bêtes féroces. »

Pourquoi Dieu a-t-il fait d'abord les animaux aquatiques, et les animaux terrestres ensuite?

Il a commencé par créer les êtres les plus humbles, d'abord les plantes, puis les animaux marins, enfin les animaux terrestres; il a fait les honneurs au petit. L'animal marin satisfaisait à deux éléments, à l'eau et à l'air; il l'a créé le premier. Déjà le continent avait son air, ses arbres et ses plantes. Mais à quoi cela aurait-il pu servir, si Dieu n'avait pas créé alors les bêtes de somme et les bêtes féroces? C'est pourquoi il a fait d'abord l'utile, ensuite l'agréable.

On compte mille espèces d'êtres vivants, quatre cents terrestres et six cents aquatiques. Le roi des animaux aquatiques est léviathan, celui des animaux

terrestres béhémoth, d'autres disent le tigre. Les animaux terrestres sont plus sensibles que les animaux aquatiques; ceux de l'air, plus que ceux de la terre, mais quelques-uns seulement, et non pas tous. Parmi les animaux marins, les uns sont amphibies, d'autres ne possèdent qu'une nature. Les animaux pourvus de pieds habitent pour le plus grand nombre le continent; ceux qui n'ont que des ailes (nageoires) vivent dans l'eau. Il en est qui en sortent à mi-corps et prennent leur pâture, selon l'expression de Job.

Le même jour Dieu créa l'homme après tous les autres animaux, non par mépris, mais au contraire pour le glorifier davantage, car il l'a fait roi. Il a fait d'abord le royaume, ensuite il a montré le roi.

Alors le ciel et la terre furent achevés avec tous leurs ornements.

Le paradis terrestre est une portion séparée de la terre, plus élevée que la terre, plus basse que le ciel.

Un fleuve sortait de terre et arrosait le paradis; il se divisait en quatre : Le premier, le Phison, entoure la terre d'Évilath; le second, le Gihon, entoure l'Éthiopie; le troisième, le Tigre, coule en face de la Syrie; le quatrième est l'Euphrate.

Le Phison prend sa source à l'est du mont Imaüs, traverse le midi de l'Inde et se jette dans la mer Rouge. Les Indiens le nomment Gange; les Perses, Véhrhod; les Grecs, Indus; les Hébreux, Phison; d'autres, Indicès. Évilath est la Basse-Éthiopie. Là vient l'or, et l'or de ce pays est beau. Cet or est na-

tif; il est gardé par les fourmilions et de très-grandes fourmis. On y compte quinze sortes d'aloès. Là se trouvent l'améthyste et le saphir. L'améthyste est rouge et brillante avec une petite tache sanguinolente sur laquelle était écrit le nom du patriarche Judas; le saphir est bleu, dessus était écrit le nom d'Issachar.

Le Gihon est le Nil. Isaïe le nomme Rhinocorura; les anciens l'appelaient Égyptus. Il sort du mont de la Lune, au sud, et traverse l'Égypte à l'est de l'Éthiopie, dans le voisinage de la mer Rouge, forme sept branches ou bras, trois lacs, et se jette dans la mer d'Égypte, à l'est d'Alexandrie.

Le Tigre prend sa source dans la quatrième Arménie, dans le district de Haschtianq, au village d'Olor, dans les montagnes des Kurdes; il traverse l'Assyrie et la Mésopotamie, et se confond avec l'Euphrate.

L'Euphrate a deux sources: l'une à Tarôn[1], donnant naissance à un bras qu'on appelle Aradzani; l'autre près de la ville de Garïn, et formant un bras nommé Vetvac Վտուակ « Petit ruissseau[2]; » il forme la Syrie et se mêle au Tigre près de Babylone.

[1] Au mont *Dzaghkê* « Fleuri. » Au pied était construit un village appelé Otn-Dzaghkêo. (Cf. *Petite bibliothèque arménienne*, t. XIX, p. 60.)

Au temps de Vardan, cette bourgade se nommait Saint-Oski du nom du saint qui avait demeuré quelque temps dans cet endroit avec ses compagnons, *loc. laud.* (Cf. Vardan le Géographe, *apud* Saint-Martin, *Mém. sur l'Arm.* t. II, p. 435.)

[2] Vardan est le seul écrivain arménien, à ma connaissance, qui

Le nom donné à chaque chose par Adam est son nom; car il a appelé chaque chose par le nom qui lui convenait le mieux.

Les savants disent que sans nom l'homme est un être stupide. Dieu donna à Adam la matière de la parole et la nomenclature de la conversation.

Dieu dit au serpent qu'il ramperait sur le ventre. Quelques-uns prétendent qu'il avait quatre pieds comme le mulet. Élisée, au contraire, soutient qu'il n'avait pas de pieds, mais des ailes. Satan avait promis de faire du serpent son char, de parcourir le monde sur un char ailé et de régner sur toute la terre. Dieu lui coupa les ailes afin qu'il rampât sur le sol avec son cavalier.

On dit qu'Adam engendra trente fils et trente filles. Trente ans après sa sortie du paradis terrestre, il connut sa femme et pleura trente ans durant.

De quelle manière Caïn tua-t-il Abel, puisqu'il n'existait pas encore d'épée?

Plusieurs prétendent qu'il l'étrangla. Mais Dieu dit, « La voix du sang de ton frère crie vers moi; » d'où il résulte évidemment qu'il y eut effusion de sang. On assure qu'il le tua avec un silex.

Comment sut-il qu'il était mort?

On dit que deux démons sous forme de corbeaux

nous fasse connaître le nom ancien du bras occidental de l'Euphrate; on l'appelle aujourd'hui *Sev-dschour* « Eau noire. »

Suivant le R. P. Nersès Sargisian (*Voyage dans la Petite et dans la Grande Arménie*, 1 vol. in-8°, Venise, 1867), le bras occidental de l'Euphrate prend sa source au mont Pin-gueul et se nomme *Tcharpouhoura-dschour* (p. 225).

s'assirent, que l'un prit un caillou et tua son compagnon. C'est ainsi qu'il comprit qu'Abel était mort. Alors il recouvrit son corps de terre. C'est pour cette raison qu'on ne lave pas les corps de ceux qui ont été tués, parce que le premier homme tué a été inhumé sans être lavé.

L'Écriture attribue à Thoubel et à Jubal l'invention de l'art de forger le cuivre et le fer, de la musique et du chant. Noémi, leur sœur, inventa la mouche et le fard.

Caïn construisit la première ville sous le nom de son fils Énoch. On lui doit l'invention de différents arts, entre autres celui du gouvernement des villes.

L'Écriture ajoute : « Les fils de Dieu lièrent commerce avec les filles des hommes. »

Seth fut donné à Adam pour le consoler de la perte d'Abel. La Genèse l'appelle Dieu et ses enfants fils de Dieu. La raison de cette dénomination est, dit-on, que c'est lui qui fit la première écriture. Mais nous avons trouvé que c'est Énos, fils de Seth, qui a inventé l'écriture, qu'il a donné leurs noms aux planètes, et prophétisé que le monde serait détruit deux fois : par l'eau et par le feu. Il construisit deux colonnes, l'une d'airain, l'autre d'argile, et grava dessus les noms de toutes les parties de la création nommées par Adam. On dit que l'eau emporte l'argile et laisse l'airain intact, mais que le feu fond l'airain et cuit l'argile. La vision d'Énoch fut conservée dans cette écriture. Après le déluge,

Arphaxad en tira les lettres chaldéennes; d'autres, d'autres caractères.

Les médecins assurent que l'enfant né d'un père malade est malade lui-même. Ainsi était le premier fils d'Adam, telle aussi, dit-on, la première génération de Caïn fut instable comme son auteur. Lamech, cinquième descendant de Caïn, le tua pour faire disparaître l'opprobre de la famille. Éphrem, au contraire, prétend que Dieu lui mit un signe pour qu'on ne le tuât pas; qu'en effet il ne fut pas tué, mais qu'il tomba dans un précipice où il mourut.

Lamech tua aussi les deux frères d'Énoch et prit leurs femmes, Adda et Sella; il voulait tuer de plus Énoch, mais Dieu enleva celui-ci.

D'Adam au déluge on compte dix générations et 2242 ans[1]. Adam vécut 930 ans; Seth, 912; Énos, 905; Caïnan, 910; Malaléel, 895[2]; Jared, 962; Énoch, 365; Mathusalem, 969; Lamech, 753; Noé, 950[3].

Sache encore ceci, que Moïse n'a pas mentionné le nom de l'un des patriarches, c'est-à-dire de Caïnan, qu'il a omis; mais Luc l'évangéliste le cite. Or nous savons que les évangélistes ont écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit. C'est pourquoi il l'a caché à Moïse, et l'a révélé à Luc. Voici les noms de ces patriarches : Sem, Arphaxad, Caïnan (celui-là même omis par Moïse), Sala, Héber (de qui les Hébreux ont

[1] Le texte porte 2240, probablement par erreur de copiste.
[2] 897 suivant le manuscrit.
[3] Tout ceci, comme on voit, est tiré des Septante.

reçu leur nom), Phaleg (sous qui eut lieu la division des langues en 72), Ragaü, Séroukh, Nachor, Thara, Abraham. Moïse place Abraham à la vingtième génération depuis Adam; Luc, dans la vingt et unième. Pierre l'apôtre a dit par Clément, son successeur, qu'au xve siècle les hommes adorèrent le feu et élevèrent des idoles; c'est l'époque de Héber. Au xvie siècle ils se partagèrent le monde au sort; c'est l'époque de Phaleg. Après la destruction de la tour, dans le xviie siècle, Nebrôth ceignit le premier la couronne à Babylone, et fit adorer le feu par ses sujets; c'est l'époque de Ragaü. Dans le xviiie siècle ils ceignirent les villes de murailles, établirent un juge et des lois; ceci eut lieu du temps de Séroukh. A cette époque, les hommes dressèrent des idoles dans le nom de leurs pères qu'ils adorèrent comme dieux. Dans le xixe siècle commencèrent les spoliations. Les descendants de Cham chassèrent les descendants de Sem de leur héritage. Ceci est contemporain de Nachor. Dans le xxe siècle, à cause des commerces illicites, le fils mourut avant le père; c'est l'époque de Thara. De ce commerce illicite naquit Arhan, qui accoupla l'âne avec le cheval; il mourut avant son père Thara.

Quelques-uns placent à cette époque l'adoration des images. Salomon a dit : « Le père, plongé dans le deuil avant le temps par la mort prématurée de son fils, dressa une image en son honneur. Ceux qui vinrent plus tard transformèrent ces images en divinités. »

Dans le xxie siècle, Abraham connut Dieu. Abraham avait deux fils : l'un, nommé Ismaël, est le père des Perses; l'autre, Éliestros, est le père des Arabes; il n'est pas mentionné dans les saintes Écritures. J'ai lu que Noé eut un fils, nommé Maniton (Մանիտոն), qui vint au monde après le déluge, et une fille du nom d'Astghik (Աստղիկ — Petit astre), qui reçut en partage de son père les pays du midi dont le gouvernement n'a pas cessé d'être entre les mains de femmes. La reine du sud qui vint écouter la sagesse de Salomon appartenait à cette nation.

Lorsque les princes vinrent de l'est, d'où venaient-ils? où étaient-ils allés?

Quand les hommes se furent multipliés, après le déluge, il y eut soixante et douze princes, et il n'existait qu'une seule langue. Ils songèrent à se partager le monde, bien que Noé l'eût déjà fait. Ils tirèrent donc les nations au sort, puis ils dirent : « Pourquoi n'allons-nous pas dans le paradis? Où est-il situé? Qu'est-ce que c'est? » Ils partirent et trouvèrent le paradis et la terre ensevelis sous la mer; ils comprirent que c'était le résultat du déluge, et se dirent, « Venez donc; construisons une tour où nous puissions nous réfugier en sûreté, » et ils se mirent à l'œuvre. Les uns prétendent qu'ils construisirent un temple d'idoles, d'autres, des idoles. La construction n'en était pas achevée, quand elle fut renversée. Notre Élisée dit : « J'ai vu moi-même un Chaldéen qui m'a dit : J'ai trouvé dans les ruines de la tour une

plaque de plomb sur laquelle étaient gravés en caractères chaldéens la quantité de briques que chaque prince devait fournir et les noms de ceux qui avaient payé leur dette. »

Du déluge jusqu'à la naissance d'Abraham il y a 942 ans; de là à la sortie d'Égypte, 505; de là à la construction du temple, 480; de là jusqu'à sa restauration, 511; total, depuis la sortie d'Adam du paradis jusqu'à la naissance du Christ, 5198 suivant les Septante, ce qui est exact; suivant les Grecs, 5500[1].

Quels sont les livres que l'on doit admettre?

Ce sont les cinq livres de Moïse : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome; 6° Josué; 7° les Juges avec Ruth; 8° les Rois, premier, deuxième, troisième, quatrième, et cinquième livre; 9° les deux livres d'Esdras; 11° les Psaumes; 12° les Proverbes; 13° l'Ecclésiaste; 14° le Cantique des Cantiques; 15° Isaïe; 16° Jérémie; 17° Daniel; 18° Ezéchiel; 19° Job; 20° les douze Prophètes; 21° Esther; 22° les Machabées.

Quant à Tobie, Judith, les Testaments et Toubia (Տուբիայ)[2], ils ne figurent pas dans le canon primitif, mais ils ont été admis depuis. Il y a vingt-deux créatures principales, vingt-deux lettres hébraï-

[1] C'est-à-dire d'après Jules l'Africain.

[2] Dans une note d'un scribe arménien placée en tête du livre de Jésu, fils de Sirag (Sargis Dschalaliants, *Voyage dans la Gr. Arm.* t. II, p. 241), le livre de Toubia semble ne former avec celui de Judith qu'un seul livre appelé « Judith Tôbia », et est rangé au nombre des livres douteux de l'Ancien Testament.

ques et autant de livres admis. Mais on a doublé deux lettres, ce qui fait vingt-quatre.

Quant aux livres du Nouveau Testament, ils sont connus. Ce sont : les quatre Évangiles, les quatorze lettres de Paul, les Actes des Apôtres et les sept lettres catholiques. Clément a écrit : « Reçois cinq livres dans l'Église ; 1° le livre appelé par moi et Anané de Damas Discours de Jacques (Ընթերցուած — Leçon, Lecture) ; 2° les Canons (Constitutions) des Apôtres ; 3° les Discours de Juste ; 4° le livre de Denis l'Aréopagite ; 5° le livre écrit par moi et contenant la prédication de Pierre l'apôtre. »

Est-il vrai, comme on le dit, que Salomon s'était assujetti les démons ?

On rapporte que Salomon reçut un anneau qui contenait une pierre précieuse provenant de la table que brisa Moïse, à l'aide duquel il se soumit les démons. Mais ceci est une fable. Car aussitôt que Moïse eut brisé la table, elle disparut et fut engloutie dans la terre.

Maintenant où sont les tables ?

Avant la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, le prophète Jérémie emporta l'arche où les tables étaient renfermées et les cacha entre les monts Horeb et Sina.

Quels sont les fils de Moïse dont les noms ne sont pas mentionnés ?

Kersam et Éléazar. Ils se mêlèrent à la nation de leur mère. D'autres disent qu'ils s'en allèrent en Égypte, passèrent de là en Éthiopie et entrèrent

dans la famille de la femme que Moïse avait amenée de ce pays. Mais cela n'est pas vraisemblable.

Le nom de la femme qui éleva Moïse est Hrhaqouça (Հռաքուսայ). D'autres l'appellent Thermothis, d'autres Marhi (Մառի), suivant la différence des langues.

Marie était-elle vierge ou non?

Grégoire de Nysse affirme qu'elle était vierge; Éphrem, au contraire, assure qu'elle avait des enfants au milieu du peuple. Les Syriens se joignent aux Hébreux dont ils connaissent mieux la langue.

Jésus est vierge, et l'on dit qu'ayant été tenté une fois en rêve, il fit vœu, si pareille chose recommençait, de se donner la mort par le glaive; la tentation ne se renouvela pas.

Il y en a qui prétendent que Jérémie alla à Babylone. C'est inexact. Jérémie s'en alla en Égypte avec le reste du peuple, fut lapidé dans la ville de Taphnas (Տափնաս) par des femmes juives à qui il reprochait de faire des offrandes à la reine du ciel, la lune, et y fut enseveli. Plus tard, Alexandre de Macédoine transporta son corps dans la ville qu'il avait fait construire, à cause des miracles qu'il opérait.

On dit qu'en sortant du paradis, Adam, en proie à une immense tristesse et à la douleur, resta cinq jours sans manger, attendant la mort dont le Seigneur l'avait menacé.

En combien de sons a-t-on divisé les voix des êtres?

Ստեփանոս երաժիշտ բաժանեաց իզ՝ որք են այսք· բառաչել, մընչել, կոռչել, գոչել, մռնչել, մոնչել, բբչել, մռմռալ, ճչել, կանչել, գոգոհալ, վրընջել, գոռոչել, հաջել, հնչել, կառաչել, խըխընջել, կաղկանձել, վակել, ոռընալ, կար-կաջել, սուղալ, լըլըլել[1]. և չինեաց գործիք իզ աղի։ Երգէին նոքօք։ Եւ արար զայս Թոփմ-գիանոս երաժիշտ· զի Ստեփանոս իզ առանձին գործիք չինեած· և Թոփմգիանոս ա̅ և իզ աղի։ Յետ սորա, Թէոփնաս երաժիշտ այլակերպ յօրինէր գործի· որ զամենայն կենդանեաց ձայն նովաւ երգէին։ Յետ սորա Սիներգէս արար զառաջին ձայն ի հիւսնականէ գտեալ արուես-տից։ Եւ Փոկեղդէս՝ եղբայր նորա, զերկրորդ ձայնն արար ի դարբնականէ։ Ապա Սոփեկ-

[1] Les six verbes suivants : կոռչել, մոնչել, բբչել, գոգոհալ, վակել, լըլըլել, manquent dans les dictionnaires arméniens les plus complets et n'ont pas été employés par d'autres écrivains que Vardan, qui lui-même n'en a pas fait usage ailleurs que dans le présent passage.

Բբչել m'a paru être le même que le verbe connu բիբել; je l'ai traduit comme tel. Quant aux autres, on comprendra facilement que je n'entends nullement garantir l'exactitude de la traduction que j'en donne.

Je ne crains pas même d'étendre cette observation, dans une certaine mesure, à plusieurs de ceux qui figurent dans les dictionnaires, dont la signification, aujourd'hui vague, n'est pas suffisamment définie pour nous.

Le lecteur remarquera en outre qu'au lieu des vingt-six sons annoncés, il ne s'en trouve ici que vingt-trois, probablement par inadvertance de l'auteur, car l'énumération qu'il donne des voix des êtres est loin d'épuiser le nombre des onomatopées de même genre que possède la langue arménienne.

զիղ-էս՝ եղբայր սոցա, եզխտ զերրորդ ձայնն ի հռոմանաց գետոց ։ Ապա Փիլիպանոս՝ քեռորդի սոցա, արար զչորրորդ ձայնն ի ծփանաց ծովու ։ Ապա Պինոսփինէս, հրմուտ ձայնից գազանաց և Թռչնոց, զատուցանէ զկողմն առաջին ձայնին ։ Ապա Աքիլևս զատուցանէ զկողմն երկրորդ ձայնին ։ Եւ Եւնոմիոս զատոյց զկողմ երրորդ ձայնին ։

Բայց Արքեղայոս դարձեալ մաքրեաց զամենայն որ ուսաւ ի ծովային կենդանեաց ։ Եւ Թէոփիլեանք ոմանք կոչեցեալք արարին ստեղունս ղ̅. և եղև ի̅զ̅ ձայն ի փառս Աստուծոյ ։ Եւ հոգէխառնեաց Դաւիթ. և ուսոյց երգողաց ։

'Le musicien Étienne les a divisées en vingt-six sons, savoir : bêler, gémir, frémir (?), rugir, mugir, beugler (?), pépier, murmurer, crier, grogner, croasser (?), (peut-être glousser (?), hennir [1], glapir (?), aboyer, résonner, soupirer, hennir, pousser des cris plaintifs [2], vagir (?), hurler, gazouiller [3], ramper, siffler [4] (?) et fabriqua vingt-six instruments à corde avec l'aide desquels on chantait. Maintenant voici ce que fit le musicien Thimkianus de Thèbes. Étienne avait fabriqué vingt-six instruments différents; Thimkianus en construisit de une à vingt-six cordes. Après lui le musicien Théônas inventa un autre instrument

[1] Se dit de l'étalon à la vue de la jument.
[2] Se dit du chien malade ou affamé.
[3] Se dit des oiseaux, d'un ruisseau.
[4] Comme le serpent?

au moyen duquel on reproduisait les voix de tous les êtres vivants. Après lui Sinerkès créa le premier ton, qu'il tira de l'art du tisserand; Phokeldès, son frère, le deuxième ton, qu'il emprunta à l'art du forgeron; Sophekiidès, leur frère, découvrit le troisième dans le cours des rivières. Plus tard, Phipianus, fils de leur sœur, fit le quatrième ton, qui lui fut fourni par les tourmentes de la mer. Ensuite Khinosphénès, qui était versé dans la connaissance des voix des bêtes fauves et des oiseaux, distingue le ton latéral du premier ton; Achille, le ton latéral du second, et Eunôme, le ton latéral du troisième.

Archélaüs mit au net tout ce qu'il avait appris des animaux marins. Certains musiciens, nommés Théophiliens, composèrent quatre steghis. Alors il y eut douze tons à la gloire de Dieu, puis David les spiritualisa et les enseigna aux chantres.

Açaph et Étham chantaient en s'accompagnant de sistres; Zacharie, Simia, Élie et Moïse avec accompagnement de harpes; Panéas, Manéon et d'autres, en s'accompagnant de lyres; Ananias, Éléazar, avec des trompettes; d'autres, sans instrument. Le chant, sans accompagnement d'instrument, s'appelle simplement chant; avec accompagnement d'instrument, psalmodie.

Quels sont les quinze peuples qui connaissent l'écriture?

Les enfants de Noé, Sem, Cham et Japhet ont donné naissance à trois races. Les enfants de Japhet connaissant l'écriture sont : les Arméniens, les

Ibériens, les Latins, les Espagnols, les Grecs et les Mèdes; en tout six peuples.

Les enfants de Sem qui connaissent l'écriture sont : les Juifs, les Perses, les Chaldéens, les Indiens et les Assyriens; en tout cinq peuples.

Les enfants de Cham connaissant l'écriture sont : les Phéniciens, les Égyptiens, les Pamphyliens et les Phrygiens; en tout quatre peuples. Dans la suite elle se propagea chez d'autres peuples tels que les Aghouans, les Géorgiens(?) (Փիւղք), les peuples du Khataï (Խատայիք), les Bulgares et autres; mais deux peuples seulement ont reçu l'écriture de la faveur divine, les Juifs et les Arméniens.

Quelles sont les lettres octroyées par Dieu?

Ո՞յք են. Զ գիր ձայնաւոր և ԺԳ գիր անձայն։ Եւ ձայնաւորք են այս. ա, ե, ո, ի, ը, ւ։ Եւ անձայնքն են այս. բ, գ, ժ, ծ, ձ, չ, ջ, կ, ց, չ, ճ, յ, փ. ընդ ամենն ԺԹ։ Եւ այս են ճշմարտապէս ստուգիւ գրեալ։ Զի Ասորիք ընդ մեր թագաւորօքն էին։ Եւ նոցայն իւր գիր է։ Ի նոցանէ ջանացան առնել մեզ գիր։ Եւ լեալ էր հայերէն նշանագիր ի հին ժամանակն սակաւ. և զի չկարէին բանալ նոքօք՝ թողին. և մոռացաւ. և երբ դարձեալ ի խնդիր ելին, դտաւ առ Դանիէլ անուն՝ ասորի եպիսկոպոսի։ Եւ Սահակ և Մեսրոբ առաքեցին զԱբէլ անուն՝ երէց ասորի. և եբեր։ Եւ զի չբերէր լնուլ զհարըստութիւն լեզուիս. գնաց դարձեալ Մեսրոբ առ նոյն եպիսկոպոսն։ Եւ սակաւ ինչ աշխատ եղեն, և չկարացին աւելի շահիլ. զի առաջինն

ի Նոցանէ էր առած ԺԷ գիր. զի զԵ գիրն Թողեալ էր և չէր Թարգմանեալ։ Եւ որք ջանային թէ՝ Թարգմանեմք ըստ մեր լեզուիս, չգային ի բան այն հինգ գիրն։

Ապա յաղօթս ապաւինեալ, տեսանէր մարգարէական աչօք Թաթ ձեռին աջոյ՝ որ գրէր ի վերայ վիմի. և ամենայն հանգամանքն և որպիսութիւնք տպաւորեցաւ ի սիրա։ Եւ վաղվաղակի ստեղծանէր ԺԹ գիր։

Եւ այն որ Է ասեն, վասն Նոցա պատուականութեան ասեն. որ ձայնաւորք են, և որպէս հոգի են այլոցն։

Եւ ընդէ՞ր ասեն Է զի Ղ է ձայնաւորն։ Օք Է գիրն կայր յԱսորոցն. և Նա զայն էառ ի Դանիէլէ Մեսրոբ։ Վասն որոյ զայն այլ Նմա ասեն։ Բայց ի մարդոյ օգտեցաւ զմեկն զԷ գիրն, և զԺԹ յաստուծոյ։ Եւ վասն Է գրոյն առաւել պիտանութեան՝ զԷ մէն ասեն և զօվեն. և ժբ չյիշեն. այլ զայս հաստատ տես։ Եւ թէ ասեն թէ՝ ալփայն այլոցդ կայ. էր չառնուլն. ասեմք թէ՝ յԱսորոցն աւ է որ է Ո, և այքն՝ այս է Ա. չկայ։ Եւ այլք զի ունին, բայց այլ կերպիւ. մեքս յաստուծոյ ձևացաւ օրինակն։ Այս առանց կարծեաց է։

Quelles sont les lettres octroyées par Dieu?

Six voyelles et treize non-voyelles. Les voyelles sont : ա, ե, ո, ի, ը, ւ; les non-voyelles : բ, գ, ժ, ծ, ձ, չ, ջ, վ, ց, շ, ճ, յ, փ; en tout dix-neuf. Telles sont les lettres véritablement et certainement inventées. En effet les Syriens étaient soumis à nos



rois. Or ils ont vingt-deux lettres desquelles on essaya de nous créer un alphabet. Il existait anciennement des caractères arméniens, mais en petit nombre, et, comme on ne pouvait s'en servir, on les abandonna, et ils tombèrent dans l'oubli. Plus tard, les ayant recherchés, on les trouva chez un certain Daniel, évêque syrien. Sahag et Mesrob lui députèrent un prêtre syrien, nommé *Abel*, qui les rapporta; mais, comme ce qu'il apporta ne contenait pas toute la richesse de la langue, Mesrob retourna auprès du même évêque Daniel. Ils travaillèrent beaucoup, mais sans pouvoir rien obtenir de plus, parce qu'Abel avait déjà emprunté dix-sept lettres, après en avoir laissé cinq qu'il lui avait été impossible de traduire. Quand ils essayaient de les traduire dans notre langue, ces cinq lettres n'avaient pas d'emploi.

C'est pourquoi, ayant eu recours à la prière, Mesrob vit d'un œil prophétique une main droite écrivant sur une pierre. Toutes les particularités et les qualités des lettres se gravèrent en son cœur, et sur-le-champ il créa dix-neuf lettres.

Quant à ce qu'on appelle les sept, on les nomme ainsi à cause de leur excellence, parce que ce sont des voyelles et qu'elles sont comme l'âme des autres.

Mais pourquoi dit-on les sept, puisqu'il n'y a que six voyelles? Parce que la lettre Է existait chez les Syriens et que Mesrob la prit de Daniel. C'est pour cela qu'on lui en attribue aussi l'invention. Cependant il reçut de l'homme la seule lettre Է, et les dix-neuf autres de Dieu. Mais, à cause de la très-grande im-

portance des sept, on ne mentionne que celles-là et l'on tait les douze autres. Tenez ceci pour certain. Que si l'on dit : l'alpha existait chez d'autres, pourquoi ne l'a-t-on pas pris? nous répondrons que c'est le [illegible] des Syriens qui est [illegible]; mais que l'ayb que voici, [illegible], n'existe pas. Si d'autres le possèdent, c'est sous une forme différente ; le modèle du nôtre vient de Dieu. Ceci est hors de doute.

Comment les langues furent-elles divisées par la construction de la tour?

D'abord la langue parlée par les hommes [réunis pour cette œuvre] disparut et périt; et tous, comme s'ils eussent été privés de la parole, se séparèrent avec leur famille. Alors dans chaque famille particulière on commença à parler. Ce fut un prodige. Les hommes ne conversaient plus indistinctement entre eux selon l'occurrence. Les constructeurs, leurs serviteurs avec leur famille qui était restée dans leur pays reçurent un langage propre et particulier, et les familles ne pouvaient se comprendre les unes les autres.

On dit qu'un prince de la maison de Sem, nommé *Héber*, n'avait point voulu faire cause commune avec eux et qu'il n'assista point à la construction de la tour. C'est chez lui que la langue d'Adam s'est conservée ; c'est de lui que les Hébreux tirent leur nom; c'est encore lui qui apporta la langue primitive. Voici comment on le reconnut. Il existait un livre chaldéen écrit avec les caractères d'Énos dans la langue primitive. Après la confusion des langues, on

ne pouvait plus le lire; on s'adressa à lui et il le lut, d'où on conclut qu'il possédait la langue primitive. Mais on dit qu'elle a disparu depuis, qu'on n'en possède plus que l'alphabet et qu'on ne peut plus se servir comme autrefois de la langue hébraïque primitive. Est-ce vrai? je l'ignore.

Les chefs qui présidèrent à la construction de la tour sont Hayc, des enfants de Japhet; Phaleg, des fils de Sem, Nemrod, des fils de Cham. Ils furent les premiers législateurs et les premiers princes. Nemrod nourrissait les constructeurs de la tour du produit de sa chasse, car l'Écriture l'appelle chasseur devant le Seigneur, c'est-à-dire contre le Seigneur. C'est lui qui le premier ceignit une couronne. Il se crut Dieu, et tous les princes lui firent leur soumission à l'exception de Hayc, qui lui dit : « Non-seulement tu n'es pas Dieu; je ne puis pas même t'appeler homme, mais chien; » puis il se sépara de lui en refusant de reconnaître son autorité, et se rendit maître lui-même de son pays, tandis que les autres prirent ce que Bel leur donna.

Nabuchodonosor, roi des Chaldéens, éleva à ce Bel une statue haute de 60 coudées. Hayc mesurait, dit-on, 36 coudées. J'ai connu un prêtre syrien qui avait vu les décombres de la tour. Il assurait qu'elle était à quatre journées de Bagdad et que le pourtour des constructions était égal en longueur à une journée de marche.

Comment les apôtres se dispersèrent-ils par ordre de l'Esprit-Saint, et quand partirent-ils?

Pierre l'Apôtre a dit dans le livre de Clément : « Après l'ascension du Seigneur, nous restâmes tous les apôtres pendant sept ans à Jérusalem, parce que les Juifs ne voulurent pas nous permettre de quitter la ville pour aller prêcher la parole aux païens. Au bout de sept ans, les chefs des prêtres nous envoyèrent des députés et nous mandèrent au temple, où ils nous parlèrent de toutes les manières. Les Juifs irrités nous chassèrent; nous partîmes avec l'Esprit par ordre de Jacques l'Apôtre.

Ils s'en allèrent : Pierre à Rome, André dans l'Hellade, Jean à Éphèse, Jacques en Espagne, Thomas dans l'Inde, Matthieu dans le pays des anthropophages, à Sinope, suivant les uns, à Smyrne, suivant les autres; Thaddée, Barthélemy et Jude, frère de Jacques, en Arménie; Simon en Perse, Philippe chez les Juifs, Paul par tout l'univers, Marc à Alexandrie, Simon, le Zélote, chez les Géorgiens; Jacques, fils d'Alphée, on ne sait pas bien où.

Il convient de lire l'Évangile dans le premier ton; l'Apôtre, dans le troisième; les Prophètes, dans le quatrième. Au reste le lecteur doit accommoder sa voix à l'auteur et au sujet, qu'il soit monitoire, comminatoire, ou suppliant.



LE MAHÂBHÂRATA,

POËME ÉPIQUE DE KRISHNA-DWAIPAYANA,

TRADUIT

COMPLÉTEMENT POUR LA PREMIÈRE FOIS

DU SANSCRIT EN FRANÇAIS,

PAR M. HIPPOLYTE FAUCHE.

M. Fauche, après avoir traduit les *Sentences* de Bhartrihari et la *Pañcaçikhâ*, le *Gîta-Govinda* et le *Ritu-Samhâra*, le *Râmâyaṇa* et les œuvres de Kâlidâsa, sans parler de trois volumes intitulés *Une Tétrade*, a entrepris depuis trois ou quatre ans la traduction complète du *Mahâbhârata*, et il l'exécute avec une ardeur, une persévérance et une rapidité vraiment surprenantes. Mais cette rapidité ne serait-elle pas trop grande? La question a été posée dans ces derniers temps en Italie, en Angleterre, et, du moins au sujet de la traduction de Kâlidâsa, jusque dans l'Inde. Les notes qui suivent montreront qu'on s'était fait la même question ici dès le commencement de cette publication : elles portent exclusivement sur la traduction des trois premiers livres.

Nous aurions pu suivre pour nos observations l'ordre des volumes; nous avons préféré les ranger par analogie, et nous avons adopté certaines divisions qui s'offraient d'elles-mêmes et que le lecteur distinguera aisément. Les renvois au texte, édition de Calcutta, sont indiqués à l'aide de deux nombres se référant, le premier au livre, le second à la stance. Là où il y a divergence, pour le second nombre, entre le texte et la traduction, nous avons donné celui du texte et celui de la traduction, en mettant la lettre F devant le dernier. Quand nous avons cru devoir proposer une traduction

différente de celle de M. Fauche, nous l'avons placée à droite, en regard de la sienne, et nous avons écrit en italiques les mots sur lesquels nous désirons appeler l'attention du lecteur. Dans le corps des remarques, ces mêmes caractères ont été réservés pour la transcription du sanscrit.

On sait que les éditeurs de Calcutta ont négligé çà et là de séparer ou de réunir les mots d'après l'usage généralement adopté et le plus souvent suivi par eux. Ainsi par exemple, ils écrivent *vedâyogaḥ*, I, 48 «les observances du Véda», dit la traduction; il faut lire séparément *vedâ yogaḥ* «les Védas et le Yoga», c'est-à-dire, les traités des œuvres et celui de la méditation religieuse. Ou bien ils séparent ce qui doit être réuni : *Svâdhyâya sampannaḥ*, I, 677, F. 673 «que tu choisis pour ton archibrahme domestique»; lisez en un seul mot *svâdhyâyasampannaḥ* «doué de, versé dans l'étude des Védas, ayant lu les Védas». Ailleurs pareille faute d'impression sur le futur *bhramçayiṣyâmi*, écrit *bhramça yiṣyâmi*, III, 2253, a fait traduire «je vais aller pour sa ruine», comme si le texte disait: *bhramçam eṣyâmi*. Par suite de l'omission de l'apostrophe, qui remplace ordinairement l'a bref élidé par la voyelle précédente, ici on a substitué dans la traduction «jour lunaire», en sanscrit *tithi*, à «hôte» *atithi* dont il faut dégager la voyelle initiale fondue dans le texte avec la terminaison de *datvâ*, III, 1131; là, on a lu *upakartṛîn* au lieu de *apakartṛîn*, parce que le texte écrit contre son habitude *yopakartṛîn* au lieu de *yo ṣpakartṛîn*, et en dépit de l'antécédent *tasmât* qui veut un relatif masculin, III, 1049.

Mais le plus souvent le texte est tout à fait innocent des méprises de la traduction. Ainsi elle sépare les deux termes du composé *antaçcarasi*, I, 889, F. 885, pour faire du premier le nominatif du nom *unta*; c'est le préfixe *antar* :

Ô Agni! *tu es la fin de* tous les êtres; *mais ta marche est éternelle*.	Ô Agni! tu te meus éternellement au sein de tous les êtres.



Ailleurs par l'insertion gratuite du visarga, au lieu de *tam açaṅkayâ*, I, 4195, que donne le texte, on a d'après la traduction *tamaḥçaṅkayâ* :

(Dîrghatamas) avait lu entièrement le Godharma et les Saurabheyas. Plein de foi, il commença alors à officier, *mais avec une incertitude causée par la cécité.*	(Dîrghatamas) avait appris du fils de Surabhi tout le Godharma. Plein de foi, il se mit à l'appliquer sans hésitation.

godharma=prakâçamaithuna, sc. « union publique des sexes » ; je reviendrai sur l'ablatif *saurabheyât* lu par le traducteur *°bheyân*. A la stance 1142 du liv. III, au contraire, c'est parce qu'on n'a pas tenu compte du visarga que la pensée est méconnaissable.

Que (l'homme) se tienne donc sous la puissance d'Içvara ; il n'est maître ni des autres ni de lui-même, il est tel qu'un taureau lié au travers du nez et *qu'on tire avec un fil de perles.*	Que l'homme soit soumis à la puissance du Seigneur ; il n'est maître ni des autres ni de lui-même : il est comme la perle passée dans un fil, comme le taureau contenu par les narines.

Le texte porte *maṇiḥ sûtra iva protaḥ;* la traduction évidemment a fait des deux premiers mots un composé, à quel cas ? on ne peut le dire. Quand elle rend *riṣir nadîm*, I, 6752, par « la rivière des saints », ou qu'elle décompose un peu plus haut, I, 5882, le participe présent âtmanépade *vikramamâṇena* comme un tatpuruṣa, on voit tout de suite qu'elle a négligé dans le premier cas le *répha* qui est rejeté sur le *n* suivant, et dans le second, l'influence de cette même lettre sur l'affixe *mâna*.

La simple ressemblance des caractères dévanagaris, celle du ध *dha* avec le घ *gha*, par exemple, dans माधव *mâdhava* et मघवत् *maghavat*, amène parfois dans la traduction toute une série d'idées inattendues, I, 171 ; c'est Dhṛitarâṣṭra qui parle à Sañjaya :

Quand j'eus ouï dire que *Mâghava Vâsudéva* était *venu s'incarner de son*	Quand j'eus ouï dire que le meurtrier de Madhu, le fils de Vasudéva,

âme universelle dans l'intérêt des Pandouides *sur cette terre, dont il est*, dit-on, *la suprême énergie,* alors, etc.

était dévoué de toute son âme à la cause des Pâṇḍavas, lui dont on raconte que cette terre fut un seul de ses pas, alors, etc.

Tous les changements opérés involontairement sur le texte par une lecture précipitée, qu'ils affectent le radical ou la terminaison, entraînent inévitablement avec eux dans la traduction quelque méprise du même genre : ainsi quand elle rend *caura* « voleur » par « espion » (*câra*); *ûrddhva* « hérissé » en parlant des cheveux, III, 392, par « à moitié rasé » (*arddha?*); *yuṣmân* « vous » par « nous » (*asmân*) I, 6453; le nominatif °प्रक्यो° *prakyo,* I, 1750, par le locatif °प्रक्ये° *prakye,* ou le vocatif *mahâbâho,* III, 341, comme un génitif, ° *bâhoḥ*. Je passe sur « Vṛika » au lieu de « Vṛitra » I, 6485, et sur « Bhaga » au lieu de Bhaya » I, 2619. Avec de telles habitudes, on arrive à confondre *ṣaṣ* « six » III, 112-113, avec *pañca* « cinq » :

L'homme *frappé par les séductions des objets de nos sens,* est entraîné *l'âme égarée,* comme le cocher par des chevaux fougueux, *excités à coups d'aiguillon.*

Quand les objets sensuels *attirent vers eux les cinq organes des sens,* l'âme se manifeste aussitôt avec l'amour dont le germe déjà existait en elle-même.

L'homme se laisse entraîner, même avec conscience de ce qu'il fait, par les sens séducteurs, comme le cocher qui a perdu connaissance, par des chevaux vicieux et emportés.

Quand les six sens se réunissent à leur objet, alors se manifeste leur pensée due à une détermination antérieure.

J'ai suivi l'édition de Bombay, qui lit *budhyamânaḥ,* au lieu de *badhyamânaḥ*. *Sa* « lui » devient *aham* « je ou moi » III, 794; on prend *dhûma,* le « fumus » des Latins, dans le sens de « feu » I, 6021; ou *samâdâya,* III, 898, dans le sens de *samâsâdâya;* ou bien encore on impute au texte des créations imaginaires en personnifiant des noms communs qui ne se reconnaissent pas dans la traduction à deux lignes de distance, III, 403-404 :



Ensuite le vigoureux Dhaumya, avec des mantras divers, destructeurs des démons, sagement employés, fit périr la *Rākshasí Māyá*, qui s'était élevée d'une forme épouvantable. Vainqueur de *Maya* et doué d'une force immense, les yeux enflammés de colère, cruel et porteur d'une forme, qu'il pouvait changer à son gré, il paraissait semblable au temps..

Au moment où la puissance magique du monstre éclatait sous cet aspect épouvantable, Dhaumya, à l'aide de divers mantras destructeurs des démons et sagement employés, l'anéantit, puissant (enchanteur), sous les yeux des fils de Pâṇḍu.

Le démon, dépouillé de sa puissance magique, leur apparut, les yeux étincelants de colère, changeant de forme à volonté et terrible, semblable au temps destructeur.

Parfois le lecteur doit supposer que le traducteur a donné gratuitement à l'hémistiche une syllabe de trop, puisqu'il rend *satyam ṛitam*, I, 249, comme *satyam amṛitam; sukaram*, III, 576, comme *sukhakaram*, ou l'adjectif dissyllabique *hṛidyam*, III, 2501 « charmant, agréable » comme le nom trissyllabique *hṛidayam* « cœur ».

Dans ce bois, où je suis venue, près de cet açoka fleuri, qui répète les gazouillements des oiseaux, le plus charmant des arbres, *mon cœur semble oppressé par la masse de ses boutons.*

S'étant approchée de l'arbre le plus beau de la forêt, un açoka en fleurs, chargé de boutons, charmant et animé par le chant des oiseaux (elle dit) :

Mais les inductions sur ce point ne sont pas nécessaires, puisque nous trouvons *sârasvata*, I, 347, F. 348 transcrit comme un nom propre, *Saptasârasvata*, avec deux syllabes de plus. Dans les vers lyriques où la quantité des syllabes s'ajoute à leur nombre pour prévenir les erreurs de ce genre, la traduction dit « siddhavashis » au lieu de *siddharṣi* facile à retrouver dans le mot du texte *siddhaṣi*, III, 938. D'autres corrections, tout aussi clairement indiquées par le sens, n'ont pas été faites : ainsi *vaḥ*, II, 2462, qu'il faut lire *naḥ*. L'édition de Bombay pouvait en fournir d'heureuses : *kauravâṇâm* « descendants de Kuru » au lieu de *kairavâṇâm*, I, 86, rendu par « (nuages) ennemis »; ou *vidudhâva* au lieu de *vidadhau ca*, II, 38, leçon reproduite par le dictionnaire de Saint-Pétersbourg sous la racine *dhâ*:

Arjouna, monté ensuite, *arma ses mains* de la blanche ombrelle et du chasse-mouche blanc.	Étant monté à son tour, Arjuna aux bras puissants agitait de gauche à droite le chasse-mouche blanc et la
Le guerrier aux longs bras *déposa le sceptre à sa droite.*	blanche ombrelle à la hampe d'or.

A défaut de ces variantes, dont l'examen seul prend déjà beaucoup de temps, il était facile au moins de ne rien ajouter au texte sans nécessité; il suffisait, par exemple, de conserver la connexion grammaticale établie par le poëte entre les deux çlokas III, 890 et 891 :

(*Si je l'avais pu,*) Douryodhana eût cessé de vivre, meurtrier des héros ennemis.	Non certes, Duryodhana ne vivrait plus, ô meurtrier des héros ennemis,
Si j'étais venu, le jeu certainement, héros! n'aurait pas eu lieu.	si j'étais venu; ou bien, ô héros, le jeu n'aurait pas eu lieu,

Les omissions affectent plus gravement le sens. Pour avoir négligé la négation *na,* III, 700, la traduction nous montre les Pâṇḍavas abandonnés de tous quand le texte dit précisément le contraire. *Adityavarcasam* « qui a l'éclat du soleil, » I, 899 F. 895, également omis, explique pourquoi le Râxasa est réduit en cendres. Lorsque Maya dit, comme entre parenthèses, *bhâvayâmy evam,* II, 63, « j'en suis sûr » (*idânîm apy astîti bhâvayâmi,* sc.), son insistance est justifiée par la difficulté de la recherche qu'il prescrit. Le çloka III, 602, entièrement supprimé dans la traduction, est un développement du précédent, dont la seconde moitié n'a pas été comprise :

J'eusse dit là toutes ces fautes, sous le poids desquelles tu es enseveli aujourd'hui, et grâce auxquelles *tu fus naguère dépouillé de ton royaume.*	Là, j'aurais dit les fautes qui t'ont perdu et que le fils de Vîrasêna (Nala) paya jadis de la perte de son royaume,
	et ses malheurs inattendus, conséquences du jeu, ô roi! J'aurais dépeint avec vérité la persistance de cette passion.

Les préfixes donnent souvent aux composés une valeur

assez éloignée du sens étymologique. La traduction n'a tenu compte que du dernier en rendant *anuguptam*, III, 251, par « me couvrant de sa faveur »; c'est un synonyme de *pracchannam*, I, 5800, « en secret », au moins dans ce passage. L'usage et la valeur des éléments concourent dans le composé *upâyâti*, III, 738, pour en déterminer le sens « il s'approche, il vient », et non pas « il s'en va, il s'éloigne » comme *apayâti*, III, 733; si ces deux verbes ont été confondus dans la traduction, c'est parce qu'on n'a pas compris la figure de langage par laquelle, dans le texte, Pradyumna se représente l'accueil et les propos qui l'attendent parmi les siens, s'il y retourne en vaincu. La valeur du préfixe *pra* qui donne même à la racine *sthâ* le sens de « partir », et non pas d'« arriver à la pensée de... » III, 632, n'a pas été mieux rendue dans *prayâte*, I, 175, par « s'avancer »; c'est encore « partir » qu'il fallait mettre. Dans *prati+gam*, quoi qu'en dise la note sur I, 6302, le préfixe ajoute l'idée de « dispersion » à celle d'éloignement; devant le cadavre de Vaka, les Râxasas s'éloignent pour retourner chacun à leur gîte habituel.

Les désinences ont été également confondues entre elles: le nominatif *mahâyaçâḥ*, I, 894 F. 890, avec le vocatif; *sa...tâm*, III, 1834, avec *sâ...tam*; le nom. *svakarma* avec l'instrumental, III, 1221-1222 (il semble de plus que l'abl. sing. *karmaṇaḥ* a été pris pour le pluriel *karmâṇi*) :

Ainsi *les œuvres, que l'homme exécute, sont le résultat du vol, du destin et de la nature*; il obtient le fruit de ces œuvres qui l'ont précédé.

Içvara, le créateur, dispose les choses pour tel ou tel motif par son énergie propre, et départ ici la récompense aux hommes, *qui doivent la mériter par des actions précédentes.*

Ainsi ce que la violence, le hasard, le naturel et l'action amènent pour l'homme, est le fruit des œuvres (d'une existence) antérieure.

Car le Créateur lui-même n'est que l'œuvre propre (à chacun); et c'est à l'aide de ces causes diverses que le Seigneur assigne et répartit ici-bas entre les hommes le fruit qu'ils ont mérité antérieurement.

l'accus. plur. *asataḥ*, III, 33, avec le nom. pl. *asantaḥ*; l'instrumental masc. sing. du participe *râjatâ*, III, 1831, avec

l'adjectif au nom. fém. sing. *râjatî*; l'instrum. pl. *patatribhiḥ*, I, 6574, de *patatrin* « ayant des ailes, flèche » avec je ne sais quel composé signifiant les « trois flèches de l'amour »; le génitif pluriel *dâçânâm*, I, 5875, de *dâça* « batelier » avec *daça* « dix »; *âvâyoh*, III, 507, gén. duel du pronom de la première personne, écrit *nâvâyoḥ* à cause de la négation *na* qui précède, avec *nâvoḥ*, de *nau* « vaisseau » :

La distinction, éminent Bharatide, est impossible entre *deux nacelles*.	Il n'est pas possible de saisir une différence entre nous deux.

le datif *mîḍhuṣe*, III, 1628, de *mîḍhvas*, racine *mih*, avec le locatif d'un nom propre écrit dans la traduction « Mithousha »; le vocatif *mahâbâho*, III, 621, suivi de *kva*, avec un nominatif à tous égards impossible; le vocatif fém. singul. *trilokage*, I, 3860, avec un locatif masc. sing.

Veuille bien jeter, aussitôt qu'ils seront nés, lui dirent ces Vasous, tes enfants au milieu des eaux, afin que notre dette soit promptement acquittée *dans ce monde, autour duquel marchent les deux autres*.	Les Vasus dirent : « Jette tes fils dans les eaux à mesure qu'ils naîtront, afin que notre salut ne se fasse pas attendre, ô toi qui coules dans les trois mondes (Gaṅgâ)! »

(cf. XII, 962, *trilokapathagâ gaṅgâ* cité par le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg); enfin le locatif *randhre*, écrit *randhra*, I, 4573, à cause de *eṣâm* qui suit, n'est pas même rendu; il signifie au propre « fente, ouverture », et au figuré « le côté faible et sans défense, le défaut de la cuirasse », comme nous disons :

Les hommes lancent des flèches, dit l'antilope, sans s'inquiéter si les victimes sont ou non des ennemis : ne vante-t-on pas comme une prouesse la mort qui vient de leurs blessures?	L'antilope dit : « On ne lance pas de flèches contre des ennemis qui ne sont pas sur leurs gardes; c'est à les frapper dans le temps de la lutte qu'on acquiert de la gloire. »

Parmi les noms de nombre, ici c'est l'ordinal à la fin du composé *âkyânapañcamân*, III, 1808 et 2247, qui est pris

deux fois pour le nom cardinal *pañca* « les cinq Tantras » (le *Pañcatantra* apparemment) au lieu de « les quatre Védas et les légendes qui forment le cinquième »; là c'est un nom de multiple, *tritayam*, I, 6163, « triple » qui est confondu avec un ordinal *tṛitîyam* en dépit d'une double différence dans l'orthographe et au détriment de la précision des idées.

La conjugaison ne laisse guère moins à désirer que la déclinaison. Ainsi au potentiel, *anuvarteran*, III, 609, 3e pers. plur. âtmanépade, est rendu comme la 1re pers. du sing. sans parler de la signification du mot, qui est méconnue ainsi que celle d'*apanîtena :*

J'eusse conduit ici une armée pour contraindre à le suivre ses ennemis déguisés sous le nom d'amis, et j'eusse immolé ces joueurs.	Et si ses amis de nom, (de fait) ses ennemis, qui siégeaient dans l'assemblée, avaient triché comme lui, j'aurais tué aussi ces joueurs.

Ailleurs la seconde pers. du plur. *upexadhvam*, III, 585-6, a été prise pour la troisième; c'est Draupadî qui parle :

Mes époux ne sont ni des fils, ni des parents, ni des frères, ni des pères, ni même toi, meurtrier de Madhou; *eux qui ont pu tranquillement me voir* en butte aux vexations d'hommes vils...	Non, je n'ai ni époux, ni fils, ni parents, ni frères, ni père, ni toi, meurtrier de Madhu! puisque vous êtes restés impassibles en me voyant outragée par des misérables...

La valeur du potentiel *anubhindyât*, II, 2483, est inexactement rendue par l'auxiliaire « pouvoir »; c'est « vouloir » ou quelque autre semblable qu'il faut ici :

Qui peut briser un pont (jeté sur un abîme)? *qui peut ranimer* par son souffle un incendie éteint? *qui peut réveiller*, Bharatide, la colère assoupie dans le cœur des enfants de Prithâ?	Qui donc imaginerait de couper une digue après l'avoir élevée? de souffler sur un incendie éteint? ou de réveiller la colère assoupie dans le cœur des fils de Prithâ, ô noble Bharatide?

Tout cela « se peut », mais « ne se doit pas ». L'impératif *jahi*, III, 880, appartient à la racine *han* « tuer » et non pas, comme le suppose la traduction, à la racine *ji* « vaincre ».

Âkhyâta est un impératif et non pas un prétérit, *gantâ ssmi* un futur et non pas un parfait :

Les Anartains m'ont dit la vérité, *je suis venu* où il est.	Ô Anartas! dites la vérité, j'irai où il est.

Le prétérit *ayajah*, III, 482, vient de *yaj* « sacrifier, honorer par des sacrifices », et non de *jan* « naître » :

Tu es, meurtrier de Madhou, la route suprême à la tête des dieux; *tu es né de la bonne fortune;* ta splendeur est immense, Krishna, dans les bosquets du Tchaitraratha.	Ô meurtrier de Madhu! tu honoras par des sacrifices le Dieu suprême, principe de toutes choses, en faisant éclater ta puissance, ô Kṛṣṇa, dans la forêt Caitraratha.

Le parfait redoublé *âjuhâva* appartient, selon Westergaard, aux deux racines *hu* et *hve;* le traducteur n'a pensé qu'à la première, III, 2191 :

Le roi Bhîma *offrit aux gardiens du monde un sacrifice pour son* Svayamvara.	Le roi Bhîma convoqua les rois à un svayamvara.

On a pu déjà remarquer accessoirement deux erreurs commises sur les futurs *bhramçayiṣyâmi* et *gantâ ssmi* (ci-dessus p. 206 et 214); ailleurs *âdâsyate*, III, 915, est rendu par le présent.

Il y a tel absolutif *vijñâya*, II, 1384, de *vi+jñâ* qui est confondu avec un datif comme ci-dessus (p. 206) le radical *svâdhyâya :*

En lui nous honorons la gloire, l'héroïsme, la victoire, *nous rendons hommage à la science de distinction qu'il possède.*	C'est parce que nous avons reconnu sa gloire, son héroïsme et sa supériorité que nous lui rendons hommage.

Dans le çloka III, 2501, traduit ci-dessus (p. 209) l'erreur commise sur *hṛidyam* en a entraîné une autre sur l'absolutif *upagamya*. Là même où tel absolutif est matériellement reconnu, comme *samuddiçya*, I, 4573 (ci-dessus, p. 212),

sa valeur usuelle ne l'est pas; dans cette même phrase, en rapportant la négation *na* à *samuddiçya* au lieu de la rapporter à *vimucanti*, le traducteur paraît avoir oublié l'usage des écrivains sanscrits, lesquels en pareil cas emploient de préférence l'*a* privatif, comme on le voit dans *anivedya*, I, 735, F. 731; il est vrai que de ce dernier il a fait un impératif, doublement impossible à cause du préfixe et du suffixe, le guṇa de la racine indiquant un causal. La forme causale de l'absolutif *niveçya* a été prise ailleurs, I, 6100, pour le simple *niviçya*:

Ces paroles dites par le sage *entré dans la maison* du brahmane, le rishi Dwaipayana adressa les suivantes à l'aîné des Pandouides.	Ainsi parla le ṛṣi Dvaipâyana, et après les avoir établis dans la demeure du brahmane, il dit à l'aîné des Pâṇḍavas.

Le participe futur passif *anveṣya* (*iti*), I, 718, F. 714, ne saurait être confondu avec l'absolutif du causal à cause du sandhi, encore moins avec celui du simple *anviçya* à cause du guṇa; il l'a été cependant avec ce dernier :

« Irrité de cela nécessairement, il s'en est allé ». *Après qu'il* eut parlé de cette manière et *l'eut cherché longtemps*, il se rendit au bois avec ses disciples, et poussant un grand cri pour le faire venir...	« Sans doute il est fâché, et c'est pour cela qu'il ne revient pas depuis longtemps; il faut le chercher ». Il dit, et, marchant vers le bois avec ses disciples, il éleva la voix pour l'appeler...

J'ai déjà noté à un autre point de vue deux participes présents *râjatâ* et *vikramamâṇena* (p. 211 et 207) traités l'un comme un adjectif, l'autre comme un composé; cette dernière méprise est renouvelée sur le part. *râjamânau*, III, 1585, « qui avaient une fierté de rois », lisez : « brillant tous les deux ». Parmi les participes passés dont la forme ou le sens a échappé au traducteur, à *mîḍhuṣe* déjà cité (p. 212) il faut ajouter *âhûtâḥ* sur lequel a été commise une erreur opposée à celle que j'ai déjà remarquée sur *âjuhâva* (p. 214) : ce mot signifie ici « offert » et non pas « invité »; enfin la racine *yaj* au simple, confondue déjà avec *jan* (p. 214), l'est ail-

leurs, au passif du causal *yâjita*, I, 222, F. 227, avec *jâpita* de *ji* : « victorieux par son alliance avec les dieux », lisez : « assisté par les dieux dans son sacrifice ».

En fait de dérivés, on se rappelle peut-être que la traduction a rendu l'ablatif sing. *saurabheyât* comme un accus. pluriel (p. 207) ; c'est un nom patronymique formé de *surabhi* dont il est question III, 328 et suiv. En général il est à regretter que le traducteur ait abusé un peu de la transcription pour les noms patronymiques et les épithètes, disant presque partout avec le texte *vaikartana*, *âpageya*, *saindhava*, comme s'il n'écrivait que pour les doctes. Même observation sur le composé *caxurâtmâ* et les autres épithètes du soleil plus connues, qui sont énumérées I, 42. D'après la glose, le soleil est appelé *caxurâtmâ* « l'âme de la vision ou des yeux », parce qu'il éclaire, *prakâçakatvât;* je dois faire remarquer cependant que ce composé n'a pas été relevé par Böhtlingk. A l'égard des simples dérivés, il faut encore noter le féminin *bahurûpikâḥ*, I, 6077, rapporté à *garbhân* du 1er hémistiche, qui est masculin.

Les composés présentent plus de difficultés, et les rapports des termes entre eux ne se laissent pas toujours apercevoir du premier coup. Par exemple, *gotranâmâdi*, I, 410, est un dvandva et non un tatpuruṣa, ainsi qu'il résulte du contexte; de même pour le premier terme de *yuddhagândharva-serî*, II, 143 (le sens adopté par Böhtlingk « Kriegstanz » se réfère à un autre passage). Parfois un bahuvrîhi, *pañcasaṁvatsarâḥ*, I, 4856, est enté sur un dvigu :

Nés à un an d'intervalle, ces fils de Pandou, les vertueux rejetons de Kourou *brillaient comme cinq années* (*faites hommes*).	A l'âge d'un an, les vertueux descendants de Kuru, fils de Pâṇḍu, ressemblaient à des enfants de cinq ans.

ou sur un tatpuruṣa *tvannetram* qui devient *tvannetrâḥ*, II, 2486. Gândhârî rappelle les conseils adressés à l'aveugle Dhṛitarâṣṭra par Vidura :

Que tes fils soient tes yeux; arrachés de toi, puisses-tu n'en jamais perdre la lumière!	Que tes fils voient par tes yeux! puissent-ils ne t'être jamais arrachés et perdus pour toi!

La traduction va directement contre la pensée de Vidura, on peut trouver que l'allusion et la menace sont cruelles dans la bouche d'un frère, mais l'avenir ne devait que trop répondre au passé. Il faut plus d'attention pour reconnaître un bahuvrîhi employé comme premier terme d'un autre composé, par exemple dans *airâvatajyeṣṭha-bhrâtṛibhyaḥ*, I, 801, F. 797, « les frères qui ont pour aîné Airâvata » et non pas « les frères aînés d'Airâvata ». On ne reconnaît pas davantage dans la traduction un certain nombre de composés karmadhâryas et tatpuruṣas : *aviçiṣṭa*, I, 6432, par exemple signifie « égal », *tulya*, et non pas « supérieur »; *sajanena*, II, 2470, et *sajane*, II, 2501, ont pour opposé *vijane* « dans la solitude »; c'est restreindre le sens des mots que de les rendre comme on ferait *sahajena*, *sahaje* par « avec sa famille, avec nos familles »; *satkṛitâm*, I, 169, ne signifie pas « vertueuse », mais « bien traitée », presque « bien dotée » cf. IV, 2323 et suiv. *sadbhâva*, I, 773, a dans l'usage le sens de « simplicité », les mots « bonne nature » n'ont d'une traduction fidèle que la littéralité. Le tatpuruṣa *paruṣârthaphalam*, I, 4477, renferme lui-même un tatpuruṣa dans sa première partie :

L'union que je goûtais dans cette gazelle, Indra des hommes, tu l'as rendue sans fruit *afin de produire... quoi?... le fruit d'un profit humain.*	Je m'unissais avec transport à cette gazelle, ô roi des rois! pour produire le fruit que souhaitent les hommes; tu as rendu cette (union) stérile.

Il s'agit de la procréation d'un fils, la glose dit : *Paruṣair maithunârthanîyaṁ phalaṁ putraḥ taṁ kartum utpâdayitum.*

Il est une autre sorte de composés dans lesquels l'idée principale est énoncée au premier terme, tandis que le second exprime l'objet auquel on la compare; on y rencontre aussi parfois l'ordre inverse. Les exemples, très-fréquents chez les poëtes classiques, ne sont pas rares dans le *Mahâ-*

bhârata. Ainsi pour comparer à une ceinture, *dâman*, les trois plis horizontaux, *tribalî*, que la taille forme ou est censée former chez les femmes au-dessus du nombril, le poëte dit *tribalîdâma*, III, 1825:

Admirable *par sa guirlande dont la ceignaient les trois plis*, elle brillait infiniment par sa taille, et s'inclinait à chaque pas sous le poids de sa gorge tremblante.

Ses seins qui se relèvent en bondissant font plier à chaque pas sa taille d'une infinie beauté et rehaussée par trois plis pareils à une ceinture.

La citation suivante, I, 84-7, par la multitude des images qu'elle renferme, donnera une idée des ressources que ce procédé offrait à la poésie hindoue.

Ce poëme *avec les pinceaux trempés dans le collyre de la science* fait ouvrir les yeux du monde, qui marche aveuglé par les épaisses ténèbres de l'ignorance.

Telle que cette obscurité s'enfuit à la clarté des récits, abrégés ou développés, qui ont pour objet *l'affranchissement* de l'amour, des richesses et de la loi, *ainsi est*-elle chassée par le soleil du Bharata.

De même que les pléoménies des Pouranas enfantent les clairs-de-lune des Védas; *de même* il produit la lumière en dissipant *les* (*nuages*) *ennemis* de l'intelligence humaine.

Le séjour de l'embryon du monde est éclairé tout à fait, comme il sied, par la lampe de cette histoire, qui anéantit *les brouillards* des illusions.

Afin que le monde, aveuglé par les ténèbres de l'ignorance et livré à l'activité, ouvre les yeux par la vertu de la science comme sous les pinceaux du collyre,

Le Bhârata, pareil au soleil, dissipe l'obscurité qui enveloppait les hommes, par des récits développés ou abrégés, ayant pour objet le devoir, l'intérêt, l'amour et la délivrance;

Les antiques traditions, pareilles à la lune dans son plein, éclairent les nuits des Védas, et l'esprit de l'homme, pareil aux Kauravas, peut se guider à leur lumière.

Devant les Itihâsas qui font tomber le voile de l'ignorance, le monde entier s'éclaire comme une chambre à la lumière d'une lampe.

La glose rattache pour la construction les çlokas 84-6 d'après Pâṇini, 3, 3, 10. L'incertitude générale de la traduction, particulièrement pour les stances 84-6, tient à l'absence de lien entre les çlokas autant qu'à l'intelligence incomplète des composés de comparaison. J'ai déjà parlé de la variante

kauravâṇâm, au lieu de *kairavâṇâm*, qui est fournie par l'édition de Bombay (ci-dessus p. 209). On sait que les descendants de Kuru personnifient les méchants dans le *Mahâbhârata* comme les fils de Pâṇḍu y personnifient les bons; il y a une opposition semblable, d'après le *Sâhitya Darpaṇa* (p. 1), entre les deux principaux personnages du *Râmâyaṇa*.

Le défaut d'une construction satisfaisante dans les stances qui précèdent justifie quelques observations sur la manière dont les lois de la syntaxe ont été parfois négligées dans la traduction. J'ai déjà cité *bahurûpikâḥ* rapporté à un nom masculin (p. 216), et la confusion qui a fait prendre *sa... tâm*, I, 1834, pour *sâ... tam* (p. 211):

Ourvacî s'approcha de cette demeure pure et des plus radieuses: *elle venait trouver, l'âme pleine d'incertitude*, sire, *Dhanandjaya* pendant la nuit.	Tandis que Urvaçî s'avançait vers la demeure pure et ravissante du (héros), celui-ci, ô roi! vint à sa rencontre en tâtonnant dans l'obscurité.

Ailleurs je trouve un accusatif, *bahuçastraparichadân*, II, 2466, construit avec le nominatif *sarve*, il se rapporte à *rathân*. Le changement de sujet marqué par *sa ca*, I, 738, F. 734, n'a pas été mieux rendu. Au lieu de trois sujets *nakulaḥ... sahadevaç ca râjâ ca* suivis d'un verbe au pluriel, *cakruḥ*, II, 2465, la traduction n'en met que deux, faisant de *râjâ*, qui désigne Yudhiṣṭhira, une apposition à Sahadéva «le roi Sahadéva». Parmi les cas obliques, je trouve l'instrumental rendu comme un locatif, *jalamâtreṇa vartayan*, III, 2306:

Le roi digne d'honneur, mais non honoré, demeura ainsi trois nuits près de la ville, *habitant des lieux humides*.	C'est ainsi qu'aux portes mêmes de la ville ce prince privé des honneurs qu'il méritait demeura pendant trois jours et trois nuits, ne vivant que d'eau.

L'ablatif *çakrât sâxât* n'est pas mieux rendu I, 161:

Quand j'eus ouï dire que ce Dhanandjaya, *docte*, illustre, attaché à	Quand j'eus ouï dire que résidant au ciel l'illustre et véridique Dha-

la vérité, muni d'une arme divine, habitait vraiment le ciel *en présence de Çakra*, alors, etc.

nañjaya avait appris de Çakra lui-même à manier habilement un trait divin, alors, etc.

Le même cas est pris ailleurs, au pluriel, pour le datif: confusion que le sens ne permet pas, bien que la forme s'y prête, *dânavendrebhyaḥ*, I, 1159, F. 1150:

Quand il eut reçu l'aiguière, le dieu puissant, l'auguste Nârâyana, accompagné de Nara, *offrit l'ambroisie aux souverains des Dânavas.*

Prenant alors l'amṛita, le divin et puissant Viṣṇu, le maître souverain, accompagné de Nara, l'arracha aux chefs des Dânavas.

La valeur en est plus difficile à retrouver dans la traduction de l'hémistiche suivant, I, 6371:

tad apaçyam ahañ bhrâtur asâmpratam anuvrajan:

Je vis cela, *car je suivais mon frère sans beaucoup de réflexions.*

Je vis cet (acte) inconvenant de la part de mon frère que je suivais.

Ou bien il est construit avec un mot quand il devrait l'être avec un autre, I, 6189:

Abandonnée par mon père, et ma mère, et mon frère, *ayant souffert un sort plus malheureux sans doute que le malheur même*, il faudra que je meure, moi qui n'avais pas mérité ce destin.

Abandonnée par mon père, par ma mère et par mon frère, jetée d'un malheur dans un malheur plus grand, il me faudra certainement mourir, moi qui méritais un autre sort.

Il y a tel locatif *tasminn adhyâsati gurav âsanam*, I, 858, F. 854, qui est rendu comme pourrait l'être *adhyâste:*

Il est assis dans cet auguste sacrifice sur le siége le plus haut et le plus honoré. *Ensuite* tu répondras aux demandes que t'adressera ce brahme, le plus vertueux de tous.

Quand le gourou sera assis sur le siége le plus honoré, tu répondras aux demandes que t'adressera le plus vertueux des brahmanes.

tataḥ traduit ici par « ensuite » est mis pour *tat* et sert d'antécédent à *yat*. On sait que l'emploi de ces deux pro-

noms opposés l'un à l'autre est un des tours les plus fréquents de la syntaxe : il fait ressortir et met en relief par la structure seule de la phrase l'opposition ou la convenance des idées elles-mêmes. Ainsi, III, 347 :

Ta Sainteté pense qu'*il y a de l'orgueil dans les* Kourouides : c'est aussi, (pieux) anachorète, ce que m'ont dit Drona, Bhishma et Vidoura lui-même.	Le parti que tu crois bon et avantageux aux Kurus, c'est celui-là même que me conseillaient aussi Vidura, ainsi que Bhîsma et Droṇa, ô muni !

ou bien encore, III, 2568-9 :

Quelle mauvaise action ai-je commise *pour qu'il me soit arrivé un océan d'hommes*, au milieu d'une forêt déserte ? Il fut détruit par ce troupeau d'éléphants, et c'est mon destin funeste qui a produit ce malheur.	Quel crime ai-je commis ? cette multitude d'hommes qui m'avaient rejointe dans la forêt déserte, Voilà qu'un troupeau d'éléphants l'a détruite : la faute en est à mon destin funeste.

Pour n'avoir pas compris ce tour, la traduction altère ailleurs le sens des mots, I, 70 ; le premier hémistiche termine une longue énumération :

...L'essence qui est répandue partout *et se communique à tout* : enfin il n'existe pas sur la terre un écrivain qui ait déjà traité ces matières.	...L'essence répandue partout y est aussi expliquée. Mais il n'y a personne sur la terre pour écrire (ce poëme).

Parfois la proposition incidente formée avec *yat* marque mieux qu'un simple adjectif le contraste de deux idées, III, 998 :

J'ai vu *cette couche, qui fut jadis la tienne*, et je te plains, Seigneur, accoutumé au plaisir et qui n'as point mérité la douleur.	En voyant cette couche et celle qui fut jadis la tienne, je te plains, Seigneur, toi, etc.

yac ca tava pûrvam âsît. Ce même pronom, quand il est redoublé, a le même sens que le latin *quisquis*, qui est formé de la même manière, I, 6056 :

Il n'existe rien à blâmer *dans aucun de ceux qui soutiennent la marche du devoir.*

Dès qu'une chose sert à l'accomplissement du devoir, elle n'a rien de blâmable.

Pareille répétition de *kvacit*, I, 5794, « çà et là » est inexactement rendue par « n'importe où ». Le relatif et le pronom de la 3ᵉ personne, quand ils sont rapprochés l'un de l'autre et déclinés ensemble, forment un idiotisme qui semble avoir échappé au traducteur, I, 6054; c'est Hiḍimbâ qui parle ;

L'homme *qui obéit librement au devoir ne doit-il pas accomplir dans toute son étendue ce devoir, qui soutiendra sa vie* dans la traversée des infortunes ?

Dans la traversée de l'infortune, qu'on sauve sa vie par tous les moyens; ils sont tous bons pour qui obéit à cette loi.

Même observation sur la locution adverbiale *yadâ tadâ* qui n'a pas été mieux rendue st. I, 6373-4, où elle est enclavée dans la tournure *yaḥ... tam...* et expliquée par *punaḥ punaḥ* qui y correspond dans la seconde partie de la phrase :

Au temps même, où, lisant le recueil (des saintes écritures), il habitait sous le toit de son gourou, il ne craignait pas de manger une aumône rejetée des autres, tout en dissertant maintes et maintes fois sur la vertu des choses mangées J'entrevois avec les yeux de la conjecture que mon frère sent (de nouveau) le besoin d'un fruit dans ce moment.

Mon frère qui mangeait toujours autrefois les restes de l'aumône laissés par d'autres, alors qu'il étudiait les textes saints dans la demeure de son gourou,

et qui louait la qualité des aliments sans jamais témoigner de répugnance, je vois par les yeux du raisonnement qu'aujourd'hui il désire un fruit.

Autant que la relation et l'agencement des pronoms, les particules indiquent la charpente de la phrase, en dessinent les membres, ou en accentuent les idées. Qui les néglige s'expose à mettre le trouble et la confusion là où règnent l'ordre et l'harmonie. C'est ainsi qu'il est arrivé à la traduction tantôt de confondre des personnages distincts, I, 5794, tantôt d'en mettre deux où le texte n'en met qu'un seul, III, 477; tantôt de faire dire au texte tout autre chose que ce qu'il dit, en confondant *eva* avec *yadyapi*, I, 67 :

La naissance appelée divine et humaine, *quoique égale* par la cause.	La renaissance appelée divine et humaine, (et) conforme à une cause précise.

La particule *iti* fait parfois pendant pour le sens, avec le mot sur lequel elle tombe, à la proposition incidente ou ablative qui lui est opposée, III, 122 :

kartavyam iti yat kâryaṁ nâbhimânât samâcaret.

(Les hommes) se disaient *à l'égard de ces lignes* : « Il faut les suivre ! » et orgueil n'était pas le stimulant des choses qu'on avait à faire.	On doit accomplir ce qu'on a à faire parce qu'il faut le faire et non par un sentiment personnel.

Elle ne sert le plus souvent qu'à indiquer la fin d'un discours inséré dans un autre discours ou dans un récit, et que nous marquons en français par des guillemets. La seule difficulté est de reconnaître à qui ces discours sont attribués. Ici ce sont les Pâṇḍavas que Duḥçâsana fait parler, II, 2521 :

« Il n'existe pas de tels hommes dans tous les mondes; *ils atteignent, dit-on, au sommet de l'intelligence.* » (Eh bien !) ils apprendront à se connaître dans cette catastrophe ; ils sauront qu'ils sont des (arbres) stériles et à peu près des eunuques.	Les Pâṇḍavas, pleins d'eux-mêmes, répètent sans cesse « : Il n'est point dans les mondes d'hommes pareils à nous » ; ils vont apprendre à se connaître ici-bas aujourd'hui même, eux qui au contraire n'ont pas plus de valeur que le sésame stérile.

Là c'est le narrateur qui rapporte ses propres réflexions, III, 874-5 :

Quand j'eus entendu ce langage de mon cocher et d'autres semblables paroles : « *Agis donc ainsi, lui dis-je* », *et quand j'eus connu sa pensée*, j'appliquai la mienne à la guerre.	En entendant ces paroles de mon cocher, je me dis en moi-même ; « C'est vrai ! » et je ne songeai plus qu'à combattre.

Pareille méprise est répétée III, 2112. La difficulté est plus grande quand il faut suppléer cette particule *iti*, par exemple II, 2487, où Gândhârî rappelle à Dhṛitarâṣṭra les conseils que lui avait adressés Vidura à la naissance de Duryodhana, et continue ensuite en son propre nom :

Ainsi ton amour paternel, sache-le bien, *n'aura pas changé le fruit obtenu dans tes fils en la ruine de ta famille.*

Tu ne l'as pas fait, ô roi, chef des hommes! par affection pour ton fils; sache que le fruit obtenu par cette (conduite), c'est la ruine de ta famille.

Ailleurs elle a été suppléée sans raison, III, 2425 :

Moi, Damayantî, esseulée dans ces grands bois, *je te dis, grand roi! « Pourquoi ne me réponds-tu pas? »*

Grand roi! c'est moi, (ta) fidèle Damayantî, qui t'appelle, esseulée dans ce grand bois; pourquoi ne me réponds-tu pas?

Certains adjectifs composés forment des idiotismes assez fréquents. Dans *prîtipûrva,* II, 4, par exemple, le second terme donne au composé entier la valeur d'un adjectif « aimable, agréable » et non pas « chose qui précède l'affection, » ainsi que le prouvent, stance 10, les mots *priyam̃ kartum* dans la réponse à la question ou à la prière de la stance 4. *Bhûtapûrvâḥ,* I, 6130, rendu par « les aïeux » signifie « ils ont cessé d'être » et fait penser au latin « fuerunt ». Avec ce même mot *pûrva* qui exprime par lui-même un rapport d'antériorité et par conséquent une comparaison, on trouve pour attribut un adjectif au positif dans le sens du comparatif; *pûrvas tatra guruḥ smṛitaḥ,* III, 75 :

L'un et l'autre sont deux sentiments bas, *s'il faut rappeler ici un antique gourou.*

Ils sont tous les deux contraires au salut, (mais) le premier des deux est réputé plus funeste.

La comparaison, non plus entre deux termes, mais entre deux propositions, s'exprime par différents tours; j'en trouve deux réunis dans une même stance, où la traduction n'a rendu que le premier, III, 95 :

Être sans désir vaut mieux que désirer les richesses, fût-ce pour les employer même au devoir : *ce n'est pas en lavant de la boue que les hommes peuvent arriver au salut.*

Mieux vaut ne pas désirer la richesse que la désirer en vue du devoir, de même qu'il vaut mieux ne pas toucher à la boue que d'avoir à se laver.

praxâlanâd dhi pańkasya çreyo na sparçanaṁ nṛṇâm. Cette dernière tournure est la plus ordinaire ; il arrive à la traduction de la rendre sans pour cela comprendre la pensée, I, 6227 :

Périr *sous les coups de l'anthropophage* vaut mieux pour moi que mourir de ma main ou causer la mort d'un brahme.	Entre le brahmanicide et le suicide, mieux vaut le suicide pour moi.

D'autres faux sens sont dus à une construction vicieuse de l'absolutif. Les lecteurs du *Pańcatantra* n'ignorent pas qu'avec les verbes passifs c'est presque toujours au sujet réel, c'est-à-dire à l'instrumental, qu'il se rapporte, et non au nominatif, I, 5513 :

C'est ainsi que Droupada fut sauvé par l'anachorète qu'il avait méprisé.	C'est ainsi que Drona sauva Drupada après l'avoir humilié.

droṇena caivaṁ drupadaḥ paribhûyâtha pâlitaḥ. L'interprétation de M. Fauche est historiquement vraie ; mais l'autre ne l'est pas moins, et de plus elle est conforme à la grammaire. Même observation sur *tapasvibhir upetya pratyarçitaḥ*, III, 942, où l'alternative n'est pas admissible :

Ce roi magnanime, au saint caractère, *s'approcha d'eux comme un père*, et recevant, en échange des siens, les hommages de ces pénitents adonnés au devoir, il vint s'asseoir au pied d'un grand arbre chargé de fleurs.	Après que les ascètes voués au devoir se furent approchés et qu'ils eurent honoré ce roi vertueux et magnanime comme leur propre père, il s'assit au pied d'un grand arbre chargé de fleurs.

Parfois les erreurs commises dans la construction de la phrase sont telles qu'il faut renoncer à s'en rendre compte. Ainsi I, 1142, F. 1133 :

Fais, Vishnou, *que la force d'eux soit égale à celle que possède ici ta majesté.*	Donne-leur la force, ô Viṣṇu ! tu es ici le refuge suprême.

vidhatsvaiṣâm̃ balam̃ viṣṇo bhavân atra parâyaṇam. Dans plus d'un passage on finit par s'expliquer la méprise. Ici c'est l'omission du premier terme dans le composé *râjarṣîṇâm*, III, 517, qui a bouleversé l'ordonnance de la phrase et dénaturé la pensée :

Tu es le chemin où marchent *les rishis* doués de toutes les vertus, qui ne reculent jamais *dans les combats des gens de bien.*	Tu es la voie des ṛiṣis royaux, riches en mérites, ne reculant pas dans les combats et remplissant tous leurs devoirs.

Là, III, 119, c'est *gatim* qu'il fallait suppléer :

Telle est donc la voie *où entrent les doctes et les ignorants. Écoute-moi.*	Telle est la voie des insensés; apprends aussi de moi (quelle est celle) des sages.

Ce mot *gatim* a porté malheur à la traduction; il y a tel passage I, 6164, où elle l'a suppléé à tort avec *saputrâṇâm :*

La félicité la plus haute des femmes, ont dit les sages, *c'est en premier lieu de suivre la voie supérieure de leurs époux; ensuite,* brahme, *celle de leurs fils.*	Le bonheur le plus grand pour les femmes, ô brahmane! c'est de mourir avant leur mari quand elles ont un fils; ainsi le décident ceux qui connaissent le devoir.

Ailleurs c'est une phrase surchargée de cas dont les vrais rapports ont été méconnus, I, 175 :

Quand j'eus ouï dire que *Vâsudéva s'était avancé vers Prithâ et qu'il avait consolé,* lui, Kéçava! cette femme qui se tenait désolée, sans cortége devant son char, alors, etc.	Quand j'eus ouï dire que, après le départ de Vâsudéva, Pṛithâ debout devant le char du (héros), seule et malheureuse, avait été consolée par Kéçava, alors, etc.

Allusion évidente à une apparition miraculeuse de Kṛiṣṇa, postérieure à son départ. Tantôt la traduction oublie que c'est Kṛiṣṇa qui fait le récit, et à la suite d'un discours de son ennemi Çâlva, roi de Saubha, rapporté par Kṛiṣṇa, elle attribue à ce dernier ce qu'il raconte de Çâlva, III, 624. « Je ne m'en irai pas, disait Çâlva, que je n'aie tué le meurtrier de Kam̃sa et de Kéçi :

Où est-il? où est-il? répétait Çâlva. Le roi de Saoubha *doit-il courir çà et là, quand* (*Mâdhava*) *désire engager un combat avec moi?* »

Ou est-il? ou est-il? » et ce disant à plusieurs reprises, le roi de Saubha courait çà et là, impatient de se mesurer avec moi dans un combat.

Tantôt c'est l'accusatif *yajñam*, régi par *yâtaḥ*, qui est construit avec *nahi çakyosyam marṣitum* au lieu du nominatif *bhâraḥ* de l'hémistiche précédent, III, 740, rappelé par le pronom *ayam* :

Maintenant que Hari, le meurtrier de Madhou, *est venu déposer* entre mes mains cette charge, *je ne puis endurer le sacrifice du lion des Bharatides*.

Le meurtrier de Madhu, Hari, s'en est allé au sacrifice du prince des Bharatides, m'imposant une charge que je ne puis supporter.

On rencontre parfois des non-sens ou des impossibilités évidentes, III, 912. Les amis de Yudhiṣṭhira lui disent : « Honte à Duryodhana, au fils de Subala, à Karṇa,

Les scélérats, qui ont agi de cette manière à ton égard, ô prince vertueux et sans cesse dans le devoir, *ne désirent que l'infortune.*

Ces méchants qui poursuivent ainsi ta ruine, ô prince vertueux et toujours dévoué au devoir! »

Ce n'est pas seulement entre les mots, c'est entre les phrases, entre le récit et le discours, qu'il y a confusion I, 4231-3 :

A cette légende du grand rishi, Bhishma, portant ses mains jointes au front, Bhishma *qui estime l'association de ces trois choses :* l'intérêt, l'amour et le devoir; l'intérêt comme lié à l'intérêt, le devoir comme lié au devoir, et l'amour comme lié à l'amour, mais chacun à part comme ennemi des autres, le prince sage et ferme, appliquant sa pensée, *eut bientôt arrêté une résolution qu'il fit connaître en ces termes :* « Ce qu'a dit ta majesté est conforme au devoir; c'est une chose utile à notre maison; ce moyen de salut me plaît beaucoup. »

Au récit du grand ṛṣi, Bhîṣma dit en portant les mains à son front: « Le sage est celui qui a devant les yeux ces trois (choses): l'intérêt, l'amour et le devoir; l'intérêt et les suites de l'intérêt; le devoir et les suites du devoir;

l'amour et les suites de l'amour, et leur opposition mutuelle; et qui, ferme dans ses pensées, ne se décide qu'après un mûr examen.

Cet avis est conforme au devoir et utile à notre famille, j'approuve le sage conseil que vous avez donné. »

Les deux stances suivantes, I, 5609-5610, forment comme le commentaire de celles-ci; elles n'ont pas été mieux rendues dans la traduction :

Il y a dans les trois buts de la vie humaine *une opposition trijumelle et trois parties d'un même faisceau : réunies, sachez-le, elles sont une chose excellente; mais évitez la tyrannie de l'une aux dépens des autres.*	Dans le triple but de la vie, triples sont les tourments, ainsi que les conséquences; il faut savoir reconnaître les conséquences qui sont bonnes, et éviter les tourments.
L'homme qui suit le devoir, *sent lui-même sa tyrannie; il est entraîné par lui sur les deux autres points : l'argent est un tyran pour celui que l'avarice aveugle; l'amour en est un autre pour celui qui donne à cette passion trop d'empire sur lui-même.*	L'homme qui pratique le devoir est tourmenté par les deux autres objets qui y font obstacle; de même pour l'homme cupide (qui poursuit) l'intérêt; et pour l'homme dissipé (qui poursuit) le plaisir.

Pour suivre le devoir ou obéir aux prescriptions de la loi, il faut dans l'occasion s'imposer des sacrifices d'argent contraires à l'intérêt, et renoncer au plaisir, afin d'observer les prescriptions relatives à la chasteté : *arthakâmâbhyâm̃ dhanavyayabrahmacaryopaxiptâbhyâm̃ pîḍâ cittavaikalyam.* L'explication est analogue pour *artham* et pour *kâmam*, car c'est ainsi que j'ai lu avec l'édition de Bombay, au lieu du génitif donné par l'édition de Calcutta.

Trop souvent une simple inadvertance chez les éditeurs de Calcutta dans la disposition et la coupure des çlokas donne lieu, dans la traduction, à toute une série de contresens. Par exemple les lignes marquées 5103 et 5104 dans l'*Adi Parva* contiennent trois stances au lieu de deux; la traduction coupe la phrase au milieu de la seconde, à la fin de la ligne 5103; le sens et la mesure veulent que cet hémistiche soit réuni au premier de la ligne 5104 :

...Il vit l'*Apsâra* Ghritâtchî qui s'y baignait *elle-même à ses yeux.*	Le ṛiṣi vit Ghṛitâcî qui se baignait sous les yeux des Apsaras, brillante de jeunesse et de beauté, tour à tour pétulante et nonchalante dans sa joie.
Douée de jeunesse et de beauté, nonchalante d'ivresse et fière de l'ivresse (qu'elle inspirait), *sa robe*	

était retournée à l'envers, sur le rivage du fleuve; l'anachorète put donc la voir nue *avant qu'elle eut remis sa robe à l'endroit*, et s'éprit d'amour.

Sa robe flottait au vent sur le bord de la rivière; le ṛiṣi, la voyant nue, s'éprit d'amour pour elle.

C'est apparemment dans le composé *vyapakṛiṣṭâmbarâm* que le traducteur a cru voir ce trait bien connu d'une chanson populaire. Les souvenirs classiques ne soulèvent pas les mêmes objections, mais, reproduits trop fidèlement, ils peuvent faire croire à une identité de tour qui n'existe pas dans le texte, I, 240, F. 245:

kâlamûlam idaṁ sarvaṁ bhâvâbhâvau sukhâsukhe.

Être ou ne pas être, jouir ou souffrir: c'est temps qui est la racine de tout cela.

Le temps est la racine de toutes choses, de l'être et du non-être, du plaisir et de la douleur.

Par contre il y a tel passage où le texte fait penser au mot célèbre d'Eschyle sur Homère; la traduction ne paraît pas s'en douter, I, 308, F. 307 :

La foule des poëtes *courtise*, en vérité! ce grand Bhârata, comme *les pieux serviteurs qui aspirent à ses faveurs font la cour au vénérable Indra.*

Oui, les poëtes vivent aux dépens du (Mahâ) Bhârata, comme d'ambitieux serviteurs aux dépens d'un noble maître.

Sans qu'il y ait trois çlokas, comme nous venons de le voir, dans deux lignes consécutives, on trouve dans l'édition de Calcutta des pages entières où le premier hémistiche est écrit à une ligne et le second à la suivante. La traduction a rarement évité le piége tendu involontairement à la perspicacité du lecteur. C'est ainsi que III, 368 elle attribue à Bhîma ce qui est dit d'un râxasa « immobile comme une montagne et barrant le chemin »; ou III, 374, à Duryodhana le mouvement fait par son père Dhṛitarâṣṭra en signe de douleur, tandis que lui-même détourne la tête, impassible et silencieux. L'erreur se prolonge quelquefois pendant quatre stances de suite, III, 417-420; Kirmira se félicite de l'arrivée de Bhîma :

...Mais le voici arrivé, cet insensé, dans ma forêt inextricable.	Le voici arrivé, l'insensé! au sein de cette forêt profonde qui est à moi,
Dans le temps de nos excursions, à l'heure de minuit, ce moment (*où nous sommes*) *égaux* (*à nous-mêmes*), j'abattrai soudain *son inimitié qui aurait dû mourir* il y a longtemps.	dans un moment propice pour nous, au milieu de la nuit qui nous est favorable. Je vais abattre aujourd'hui sa vigueur depuis longtemps amassée, et
Je rassasierai Vakra de son sang répandu à torrents, et j'acquitterai ma dette à mon frère et à mon ami.	rassasier Vaka de son sang répandu à flots.
Après que j'aurai tué cet ennemi des Rakshasas, je jouirai d'une paix suprême, *si Bhimasena commence par s'acquitter à l'égard de Vaka.*	Tout en m'acquittant aujourd'hui de ma dette envers mon frère et mon ami, je m'assurerai un calme suprême par la mort de cet ennemi des Râxasas.
Je le dévorerai sous tes yeux aujourd'hui, Yudhisthira, car je vais, etc.	Si jadis Bhîmaséna a échappé à Vaka, moi, je le mangerai aujourd'hui sous tes yeux, ô Yudhiṣṭhira!

Le défaut de suite n'est peut-être pas très-sensible ici, parce que l'ordre des hémistiches est respecté dans la traduction. La pensée y devient tout à fait inintelligible, quand il est changé, III, 833 et suiv.

Et ces mots bien désagréables *pour Dvârakâ et mon bisaïeul,* à peine entendus, héros, je blâmai dans mon âme Sâtyaki, Baladéva même et l'héroïque Pradyoumna.	Je blâmai dans mon cœur, ô héros! Sâtyaki, Baladéva et le vaillant Pradyumna, en entendant ces bien tristes paroles. Car je leur avais confié la garde de Dvârakâ et de mon père, en partant pour abattre Saubha.
Est-ce que Baladéva aux longs bras, le meurtrier des ennemis, ne vit plus, me dis-je, *lui qui veille à la conservation* (*de cette ville*) *et qui marche à la ruine de Saaubha?*	Est-ce que le destructeur des ennemis, Baladéva aux bras vigoureux, n'est plus vivant?...

Il semble qu'il eût suffi par endroits, pour éviter certaines erreurs, de consulter plus attentivement le dictionnaire de Wilson. Le traducteur y aurait trouvé le vrai sens de *saṅçaptaka,* écrit *saṁsaptaka* par les éditeurs de Calcutta, I, 187. Au mot *maṇḍûka,* avant le sens de « fleur », Wilson donne avec raison celui de « grenouille » qui est bien plus fréquent; pourquoi les Indiens ne compareraient-ils pas les yeux saillants de la vache à ceux de la grenouille, I, 6661, quand les

Grecs comparent les yeux de Minerve à ceux de la vache? *Taru* signifie « arbre », mais nulle part *taruṇa* ne signifie « écorce », pas plus que *raxaṇa* ne signifie « mort », I, 239; *punarbhava*, I, 251 F. 256, « résurrection » (lisez « renaissance »); *purâṇarṣi* « le rishi des Pourânas », I, 1024, F. 1021, (lisez : « l'antique ṛiṣi » Astîka); ou *pataga* « fleur », bien qu'il n'ait rien de choquant dans le contexte « arbres aux cimes revêtues de fleurs » (lisez : « couvertes d'oiseaux »). Il est plus difficile de s'expliquer par le contexte le sens donné à *utsṛiṣṭa*, I, 6083; il s'agit de Ghaṭotkaca :

Évité par le magnanime Maghavat à cause de sa force, *il se présenta* comme un digne adversaire à Karna d'une vigueur incomparable.	Car il fut créé par le magnanime Maghavat (pour être) à cause de sa force le rival, dans les combats, de Karṇa à la vigueur irrésistible.

Au livre II, st. 204, les mots *pâdabhâgaîs tribhiḥ* sont rendus d'une manière encore plus inattendue :

Ta dépense *en valets et en femmes* est-elle payée avec la moitié ou seulement le quart de ton revenu?	Ta dépense est-elle couverte par la moitié, le quart ou les trois quarts de ton revenu?

Quelques stances plus loin, 223, *vṛiddhasevâ* signifie « respect pour les vieillards, » et non pas « grands actes de piété. » C'est parler sanscrit avec des mots français que de traduire ailleurs, III, 1821, *rajanîmukha* par la « bouche de la nuit; » *mukha* signifie accessoirement « prélude, commencement, » et Wilson a bien rendu notre composé par « evening, beginning of the night. »

Là où Wilson est insuffisant, le dictionnaire de Saint-Pétersbourg avait déjà donné la valeur des mots dans plus d'un passage où ils n'ont pas été compris. Nous avons déjà rencontré ci-dessus (p. 218) *garbhagṛiha*, I, 87, rendu par « séjour de l'embryon », il signifie « chambre à coucher »; de même *paramam*, 853, F. 849, signifie « très-bien! » et non pas « d'abord »; *açrukaṇṭhî*, 155, « dont la voix est étouffée par les larmes » et non pas « baignant de larmes son cou »,

image qui présente une impossibilité matérielle; *ganita*, 293, « calcul » et non pas « justesse »; il est question d'une opération d'arithmétique; *chandakâriṇaḥ*, « soumis à..... » et non pas « ceux dont rien n'arrête la marche »; *abhisandhâya*, 6389 « faire un pacte en vue de..... » et non pas « conquérir ». Au livre II, on a peine à s'expliquer comment *arthakṛicchreṣu*, 169, est devenu « le comble du bonheur », c'est tout le contraire qu'il faut dire; *arthipratyarthinaḥ*, 225, est tout à fait inintelligible dans la traduction:

Ne vois-tu pas, roi puissant, que l'avarice ou la démence, ou l'orgueil *ne donne aucunement des amis?* On n'obtient de ces défauts que des ennemis.	Ne vois-tu pas que c'est à cause de ta cupidité, de ta folie ou de ton orgueil, que jamais accusateurs ni accusés ne s'adressent à toi?

La valeur de *prâya* à la fin d'un composé n'a pas été mieux comprise, 166:

Ou (tes ministres), au contraire, ne savent-ils pas que toutes les affaires, quand on les multiplie à l'excès, ne peuvent arriver au but?	Prince! ne connaît-on de tes actes que ceux qui sont accomplis ou presque accomplis, et jamais ceux qui ne le sont pas?

Çalabha, 750, traduit par « sauterelle » doit l'être par « papillon » cf. passim les *Indische Sprüche* publiés et traduits par Böhtlingk. Le sens de *itara* est toujours relatif; il signifie « mal » st. 2485, parce que *çreyas* auquel il est opposé signifie « bien », comme l'indique la seconde partie du çloka:

Les Çâstras n'instruisent pas l'insensé *pour le bonheur, ni de cette vie, ni de l'autre monde.* L'homme, de qui sa nature condamne l'esprit à rester dans l'enfance, ne parvient jamais à *la vieillesse de l'esprit.*	L'Écriture ne forme l'insensé ni au bien ni au mal; jamais l'homme de faible intelligence ne parvient à la maturité.

De même, plus haut, I, 6656, l'épithète *vanyena*, en latin « silvestris », indiquait pour *haviṣâ* le français « offrande » et non pas « beurre. »

A défaut des dictionnaires et de l'induction, on a la glose.

Elle explique très-bien, par exemple, *samvidam kritvâ*, II, 45, qui n'a pas été compris : ce n'est pas « obéir à un accord, » mais « faire une promesse », *punar esyâmîti niçcayam kritvâ*. Entre *purâkalpa*, où la traduction a cru qu'il était question des « kalpas » et *viçesa*, la glose établit une distinction que les dictionnaires n'ont pas relevée : le premier désigne une légende « où figurent plusieurs acteurs »; dans les légendes *viçesa*, « il n'y en a qu'un » : *purâkalpaḥ bahukartrikam anvâkhyânam devâsurâḥ samyattâ âsann ity âdikam viçesaḥ ekakartrikam anvâkhyânam parikrityâkhyam hariçcandro ka vaidhasa aixvâko râjâputra âsety âdi*. Il y avait nécessité évidente de la consulter au moins sur le mot *vîṭâ*, I, 5150, que le traducteur n'a trouvé dans aucun dictionnaire (note du tome Ier, p. 547); il s'est décidé, d'après le contexte, dit-il, à le traduire par « anneau à sceller ». Le commentaire l'entend autrement : c'est un morceau de bois de la forme d'un grain d'orge et large comme l'ouverture de l'angle formé par le pouce et l'index; les jeunes gens le lancent avec un bâton de la longueur de l'avant-bras; suivant quelques-uns, c'est une balle de fer : *yavâkârena prâdeçamâtrakâṣṭhena yat hastamâtradandena kumarâḥ praxipanti lohagulikayety anye*; c'est donc un « palet » ou « une balle », ce n'est pas un « sceau ». Même observation sur « ces armures solides » dont parle la traduction en termes beaucoup trop vagues, I, 1158, F. 1149; il s'agit d'« armes offensives et défensives », *âvaranamukhyâni kavacâgryâni praharâni âyudhâni*.

Au livre III, *annam âhritya*, 57, signifie « chercher pour soi, se procurer des aliments », et non pas « en offrir aux dieux »; *bhinnabherî*, 447, « tambour crevé » et non pas « double; » *bhûtabhâvana*, 513, « toi qui es le salut des êtres » et non pas « le palais des êtres »; *pramânakoṭyâm*, 542, « dans la plus grande sécurité » et non pas « le sommet du promontoire »; *abhipanna*, 676, « étant accouru à son secours » et non pas « sur lequel il courait »; *bahu man*, 747 :

Ma vie ne sera pas longue, je pense, fils du cocher, etc.	Fils du Sûta ! la vie n'a plus de prix à mes yeux, si, etc.

Pareillement, 762, *vâṇa* signifie « flèche » et non pas « main ; » *apasavyataḥ*, « de gauche à droite » et non pas « sur la gauche ; » *paryupâsitṛi*, 923, « qui honore » et non pas « qui peut consulter » ; *gadya*, 966, « passage en prose » par opposition aux stances védiques, n'est pas opposé à *uccâryamâṇânâm*, qui s'y rapporte au contraire ; *aṅkuçagraha*, 978, désigne un « cornac » et non pas un « éléphant conducteur », il ne s'agit dans la comparaison que d'un seul éléphant aux prises avec un ennemi, *kañjurasyeva saṅgrâme ; sârvakâmikam annam*, 1003, signifie « nourriture à souhait, telle qu'on peut la désirer » et non pas « suivant toutes les saisons » ; *avajñâya*, 1037, « mépriser » et non pas « démêler ou discerner » ; *codyamâna*, 1113, « excité, exhorté » et non pas « appuyé de... ou s'animant soi-même, » car on ne peut dire comment la traduction a entendu ce mot :

Appuyé de ces hommes, le roi (Dhritarâshtra), *de qui les aspirations se portent sans cesse* vers le calme de l'âme, me rendra, je pense, mon royaume, *si mon esprit ne succombe pas à la cupidité.*

Le roi, exhorté par eux à la paix, me rendra nécessairement le royaume : telle est ma pensée ; sinon, sa cupidité le perdra.

Caṭacaṭâ, 1607, est un mot imitatif, il n'a pas le sens précis que lui donne la traduction « bruit très-épouvantable de chairs broyées et d'os rompus ». Les « talons » n'ont guère besoin d'être cachés artificiellement, mais la « cheville » peut l'être, c'est le vrai sens de *gulpha*, 1828. *Tridaça*, 1297 et passim, a été également expliqué par Böhtlingk ; il n'y a pas de raison pour le transcrire purement et simplement, encore moins pour le rendre par « treize. » Enfin *nâhuṣa* est un patronymique, la vṛiddhi l'indique de reste : « Yayâti fils de Nahuṣa » et non pas : « Nahousha fils de Yayâti », cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 596, 2ᵉ édition.

Dans beaucoup de cas, la traduction en se contredisant elle-même permet au lecteur de la rectifier. Ainsi *lekhaka*, I, 70, d'abord rendu par « écrivain » ou auteur, l'est un peu

plus bas, 78, par « secrétaire » ou copiste. *Prasannavadanâh*, 5712, doit s'expliquer par son opposé *dînah* qui a été compris trois lignes plus haut :

A ces mots du fils de Pandou, tous les Kourouides *ayant purifié leurs bouches*...	A ces mots du fils de Pându, tous les Kauravas, la joie sur le visage...

La stance 5800 peut prêter à deux sens, mais 5803-4, même dans la traduction, ne permettent pas d'hésiter sur celui qu'il faut choisir :

«*Justifie notre confiance* et procure leur salut aux Pandouides», m'a dit en confidence Vidoura, que ferai-je donc pour vous?	Vidura m'a dit en secret: « Sauve les Pândavas en leur inspirant de la confiance»; que dois-je faire pour vous?

Le doute n'est pas possible sur 5927, même sans tenir compte de l'accusatif *çâlavrixam*, si on compare cette stance avec 5940 :

Hidimba *descendit d'une shorée, arbre* qui n'était pas éloigné de ce bois, et *s'approcha d'eux*.	Non loin de cette forêt, Hidimba alla s'établir sur un arbre çàla.

Quand le roi Janamejaya répond « Vénérable! il en sera ainsi », 679-80, F. 675-6, il indique bien que c'est de lui et non pas de Çiva que dépend l'accomplissement du vœu fait par le brahmane :

Mais il est un vœu qu'il a formé dans le secret de sa prière, *c'est que le grand Dieu lui accorde toute chose*, que tout brahmane lui demandera.	Mais il a fait un vœu en secret, c'est de donner tout ce qui lui sera demandé par un brahmane. Si tu as une telle puissance, emmène-le.

On est obligé parfois de regarder de plus près encore au contexte, surtout dans une discussion entre deux personnes, pour ne pas prêter à l'une des arguments invoqués par l'autre, 6129-30 :

A mes sollicitations renouvelées plus d'une fois, tu as répondu, insensée : «Je suis née ici, j'ai vieilli ici, et mon père également.

C'est d'ici *après un long séjour* que sont allés au paradis ton vieux père, et ta mère, et tes parents, et tes *aïeux : quel besoin d'habiter ailleurs ?*»

« C'est ici que je suis née et que j'ai grandi ainsi que mon père », me disais-tu, femme aveugle ! toutes les fois que je t'en priais.

Ton vieux père est mort, et aussi ta mère, depuis longtemps; tes parents ne sont plus. Quel plaisir trouves-tu à demeurer ici?

Au livre III, 390, je trouve *praviç* «entrer» traduit par «sortir» malgré les contradictions que les termes impliquent; *kuliça,* 428, proprement «hache» et par extension «foudre, tonnerre» fait penser déjà par lui-même à Indra, dont le nom *maghavân* cependant a été lu *meghaḥ* «le nuage». La locution «il y a tant d'années», 471-2, étonne par sa prétention à l'exactitude chronologique, si peu dans les habitudes indiennes; il faut «pendant» adopté par le traducteur quelques lignes plus bas. Il est permis d'ignorer comme lui le sens de *mârtikâvatakaḥ* joint à *nṛipaḥ* quand on le rencontre pour la première fois, 629. On peut affirmer, à cause du radical et de la terminaison, qu'il ne signifie pas «ayant l'intention d'ôter la vie»; on soupçonne qu'il dérive plutôt de *mṛittikâ* + *vat* (au point de vue historique, cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, Anh. p. XXXI, 2ᵉ édit.). Mais quand on le retrouve, 791, employé évidemment comme nom de pays ou de ville, on regrette que le traducteur ne soit pas revenu sur sa première interprétation.

Il ne le fait pas alors même que le texte définit les mots. Ainsi, quand il rencontre la stance II, 85:

(*Des génies*) apportaient et gardaient, aux ordres de Maya, *les matériaux.*

C'étaient huit milliers de Râkshasas....

Sous les ordres de Maya, huit mille démons nommés *Kiṅkaras* gardaient et portaient ce palais.

il omet la définition fournie par le texte plutôt que de modifier le sens usuel qu'il a adopté quelques lignes plus haut pour *kiṅkara,* stance 76. *Tûlam,* 817, rendu par «atmosphère»,



signifie « coton » et peint le mouvement rapide d'un trait enchanté dans les airs. *Çaktim*, 1463, traduit comme *çântîm* ne fait pas seulement clocher la comparaison, le fil des idées est rompu. Ailleurs, 2280, c'est *punyaçloka*, surnom de Nala, qui figure à côté de son nom dans la même stance comme celui d'un personnage distinct :

Comme elle avait vu *Pounyaçloka*, *les yeux constamment fixés sur les dés*, *et* Nala perdre toute sa fortune, elle adressa de nouveau ces paroles à sa nourrice.	Voyant que les dés étaient toujours contraires au héros à la gloire pure, à Nala, et qu'il était dépouillé de tous ses biens, elle dit à sa nourrice.

On a vu de reste par les exemples qui précèdent combien le sens est intéressé au respect de la grammaire et à l'interprétation rigoureuse des mots. Une dernière citation mettra la chose dans tout son jour, III, 981-2 :

Que le prince intelligent poursuive chez les brahmanes *la recherche de la pensée pour le gain de l'homme qui n'a pas*, *et l'accroissement de celui qui possède.*	Que le prince intelligent ne cherche que chez les brahmanes la sagesse pour acquérir ce qu'il n'a pas, et pour accroître ce qu'il a.
Accueille sous ton hospitalité, *pour le gain de l'homme qui n'a pas*, *l'accroissement de celui qui possède et la célébration des sacrifices*, *suivant leur mérite*, un brahmane illustre, docte, qui a beaucoup étudié et qui sait les védas.	En vue d'acquérir ce que tu n'as pas, d'accroître ce que tu as et de donner à chacun selon son mérite, prends chez toi un brahmane illustre, connaissant le véda, habile et instruit.

Je m'arrête et faute de place et pour ne pas trop abuser de la patience du lecteur. Ainsi que je l'ai dit en tête de ces notes, elles se réfèrent exclusivement aux trois premiers livres. Le quatrième a été examiné, en partie du moins, par M. E. Téza[1]. Pour le cinquième volume, on peut comparer la traduction des sentences qui remplissent la 3ᵉ partie du livre V avec celle que Böhtlingk en a donnée dans les *Indische*

[1] Voy. l'*Ateneo italiano* du 21 janvier 1866, Florence.

Sprüche, surtout au tome troisième. On se convaincra sûrement par cette comparaison, si la chose n'est déjà faite, qu'il importe grandement de moins se hâter et d'y regarder de plus près.

HAUVETTE-BESNAULT.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JANVIER 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président. — En l'absence de M. Mohl, M. Barbier de Meynard remplit les fonctions de secrétaire.

Le procès-verbal de la séance précédente n'ayant pas été apporté, la lecture en sera donnée en même temps que celle de la séance de ce jour.

Un membre de la Société, M. Rosin, à Nyon, offre à la Société une somme de cent francs, à titre de don volontaire. Des remercîments sont adressés au donateur.

M. Victor Langlois présente une notice nécrologique sur feu M. Noël Desvergers, et donne quelques détails sur les derniers travaux que la mort si regrettable de ce savant laisse inachevés.

M. Oppert donne une description d'une stèle trouvée à l'isthme de Suez, et dont l'inscription lui a été communiquée en épreuve photographique par M. Mariette. Il résulte du déchiffrement d'une partie de cette inscription, rédigée en langue perse, que le percement d'un canal entre le Nil et la mer Rouge avait reçu un commencement d'exécution

sous le règne et par l'ordre de Darius, fils d'Hystaspe. Une autre partie de l'inscription est en caractères hiéroglyphiques; elle a été lue par M. de Rougé, et comble les lacunes de la rédaction perse.

M. Pauthier fait observer qu'il a publié dès 1841 un travail sur cette même stèle, d'après le grand ouvrage sur l'Égypte. Sur l'invitation du président, M. Oppert rédigera les renseignements qu'il vient de donner au Conseil et les présentera à la Commission du Journal.

M. V. Langlois signale un ouvrage arménien du P. Nersès, qui peut offrir d'utiles secours au déchiffrement des inscriptions cunéiformes.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. GARCIN DE TASSY. *Discours d'ouverture du cours d'indoustani*, du 3 décembre 1866. Plus les discours des années 1850, 1851, 1852, 1853, 1855, 1861 *bis*, 1863 et 1865, déjà offerts à la Société asiatique, mais qui avaient été perdus.

Par la Société. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, IV Band, n° 5. Leipzig, 1866, 1 vol. in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XX Band, IV Heft. Leipzig, 1866, 1 vol. in-8°.

Par l'auteur. *La médecine en Orient.* L'école de médecine d'Égypte, par HASSAN EFFENDI MAHMOUD. Paris, 1866, 1 vol. in-8°.

Par la Société. *Journal des Savants*, décembre 1866, Paris, 1 cahier in-4°.

Par l'auteur. *Discours prononcé sur la tombe de A. Noël Desvergers, le 9 janvier 1867*, par M. Ambroise-Firmin DIDOT et M. BEULÉ. 1 br. in-8°.

Par la Société. *The Times of India.* Bombay, 1 numéro.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'Instruction publique, qui annonce à la Société le renouvellement de la souscription à quatre-vingts exemplaires du Journal asiatique. Il sera adressé des remercîments à M. le Ministre.

On lit une lettre de M. Behrnauer, qui donne de nouveaux renseignements sur son édition photographique du *Tewarikhi Seldjouk*.

Sont proposés et reçus membres de la Société :

MM. Henri Fournel, inspecteur général honoraire des Mines, à Paris;
Alphonse Andreozzi, avocat, à Florence;
Delondre (Gustave), ancien chancelier de consulat, à Paris.

M. Pauthier donne lecture des comptes de 1866 et du budget de 1867. Renvoyé à la Commission des censeurs.

M. Mohl demande la parole. Il dit que le règlement n'admet pas la discussion des comptes avant le rapport des censeurs; mais il prie le Conseil de lui permettre de dire quelques mots sur deux sujets qui s'y rattachent. D'abord il désire exprimer au nom du Conseil à MM. Pauthier et Barbier de Meynard la reconnaissance que la Société leur doit pour la peine et le temps qu'ils ont consacrés à la rentrée des souscriptions arriérées et le grand service qu'ils ont rendu par là à la Société et aux membres eux-mêmes. Ensuite il désire expliquer l'origine d'une somme de 325 francs qui paraît dans les comptes comme versée par lui. Cette somme provient

d'un payement de trop qu'il a fait en remettant les fonds de la Société à M. Barbier de Meynard. L'erreur ayant été reconnue par M. Pauthier, M. Barbier a mis à la disposition de M. Mohl cette somme, qui lui était due. M. Mohl propose à la Société d'employer cet argent à éteindre une partie d'une avance que la Société a faite, il y a longtemps, pour une gravure de caractères chinois, et dont jusqu'ici une partie seulement a été acquittée.

Le Conseil remercie M. Mohl de son offre et lui vote des remercîments.

M. Pauthier propose une réduction du prix de *Sacountala*.

Il est nommé une Commission composée de MM. Pauthier, Oppert et de Rosny, pour faire un rapport.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le traducteur. *Topographie et plan stratégique de l'Iliade*, par M. G. Nicolaïdes. Paris, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Souvenirs de Hué*, par Michel Chaigneau. Paris, Imprimerie impériale, 1861, in-8° (274 pages).

Par la Société. *Bibliotheca indica :*

N° 216. *The Taittiriya Brahmana*, fasc. 21.

N° 217. *The Sayana Darpana*, fasc. 3.

New series, n°s 88 et 97. *The Taittiriya Aranyaka of the black Yajur Veda*, fasc. 3 et 4.

N° 93. *The Srauta Sutra of Aswalayana.*

N° 96. *The Badshah Namah*, fasc. 10, by Abd al-Mahid Lahawri, fasc. 1.

Par l'auteur. *Encore quelques mots sur l'instruction publique en Orient*, par M. Belin. Paris, 1867, in-8°.

Par la Société. *Revue orientale*, sixième année, n° 60. Paris, 1867, in-8°.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society*. New series, vol. II, p. 2. Londres, 1866, in-8°.

Par M. Aubaret. *Le Code annamite*, publié à Saïgoun, 1863, 12 vol. petit in-fol. (en chinois),

Par l'éditeur. *Annuaire philosophique*, par Louis-Auguste Martin. Tome IV, livre IV. Paris, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Nouvelle preuve que la Chine, longtemps barbare, a reçu ses livres et sa civilisation de l'Égypte et de l'Assyrie*, par M. De Paravey. Roanne, in-8° (2 pages).

Par l'auteur. *La puissance et la civilisation mongoles au XIIIe siècle*, par M. Léon Feer. Paris, 1867, in-8°.

Par le même. *Des Vyakarana*, par M. Léon Feer. Paris, 1866, in-8°. (Extrait de la *Revue orientale.*)

SEPHER TAGHIN. LIBER CORONULARUM. PARIS, 1866.

M. l'abbé Bargès vient de publier pour la première fois, et à ses frais, un petit livre, assez curieux mais peu important, tiré d'un manuscrit hébreu de la Bibliothèque impériale qui porte aujourd'hui le numéro 837. Ce livre est le quinzième ouvrage contenu dans le volume[1].

Le texte, copié par M. B. Goldberg, a 28 pages. On y a ajouté : 1° trois chapitres tirés du sixième livre d'un autre manuscrit intitulé : *Baddé Aron* (catalogue des manuscrits hébreux, n° 840)[2], et 2° un Midrasch, attribué à Akiba ben Joseph, docteur juif très-renommé de la fin du Ier siècle de notre ère, et tiré d'un manuscrit appartenant à MM. Gunzbourg; ces deux morceaux forment ensemble 27 pages. Les trois pièces traitent des petites lignes ou traits dont on a pris l'habitude de surmonter les lettres de l'alphabet hébreu, ou bien, des formes particulières qu'on donne à ces lettres, dans certains versets du Pentateuque. Au commencement du vo-

[1] On a ajouté dans le catalogue : « Il y a une lacune au milieu. » En effet, parmi les 360 *hé*, pourvus de quatre traits ou *cornes*, etc. il manque, entre אתו, Genèse, XXXIX, 23, et אצבע, Exode, VIII, 15 (p. 3, lig. 11 du texte imprimé), un grand nombre de passages, ce qu'on a indiqué dans le manuscrit par plus d'une page laissée en blanc. On a eu tort de ne pas marquer la lacune dans l'édition par des points, et de faire ainsi croire que l'ouvrage était complet.

[2] Dans le Catalogue raisonné des manuscrits du fonds hébreu de l'Oratoire, par M. Munk, conservé à la Bibliothèque impér. sous le n° 1298 des manuscrits, on peut lire une description savante et détaillée de cet ouvrage.

lume, à droite, on lit une courte préface en hébreu de M. Goldberg et une introduction étendue (42 pages) et pleine d'érudition, également en hébreu, de M. Sénior Sachs, sur l'âge du « Livre des Couronnes »; à gauche, en ouvrant le volume, on trouve une dissertation latine de 31 pages, sur le même sujet, du savant éditeur, M. l'abbé Bargès.

M. Bargès et M. Sachs sont bien loin d'être d'accord quant au résultat de leurs recherches. Comme l'opuscule débute par une « chaîne de tradition[1] », commençant par le prêtre Élie, qui aurait copié tous ces signes bizarres sur les douze pierres élevées par Josué à Guilgal (*Josué*, IV, 20), et finissant par Rabbi (Jehuda hannasi, l'auteur de *la Mischnah?*), M. Sachs est tout disposé à reconnaître une haute antiquité à ce petit livre et à le faire remonter, pour le moins, au IIe siècle avant l'ère chrétienne. M. Bargès considère comme le premier et le plus ancien témoignage pour l'existence du Sépher Taghin un passage de Thalmud *Sabbat*, 89 *a* (cf. *Menaḥot*, 29 *b*), où il est dit que Dieu était occupé « à attacher des « couronnes aux lettres, au moment où Moïse monta au ciel[2]. » Le docteur qui raconte ce fait singulier vivait vers la fin du IIIe siècle, et R. Salomon, de Troyes, le célèbre commentateur du XIe siècle, rapporte les couronnes dont parle le Thalmud aux signes qui se rencontrent dans les rouleaux du Pentateuque. Depuis ce temps, l'existence du livre ne peut plus être mise en doute, et Maimonide, au commencement du XIIIe siècle, l'a parfaitement connu[3].

Avant de juger les principaux arguments qui ont été allégués par M. Sachs et M. Bargès, on peut s'étonner de ne

[1] Cette chaîne de tradition emprunte sa fin à Mischnah *Péah*, 2, 6; *Midrasch Tanḥuma* (éd. Amsterdam) 54 *a*. — Il faut lire ספר תאגי, au lieu de ספרי ת'. Voyez la Préface de M. Bargès, p. VII.

[2] בשעה שעלה משה למרום מצאו להקדוש ברוך הוא שהיה קושר קשרים לאותיות. Voyez le commentaire de Raschi sur ce passage. Pour קשרים, on trouve aussi la leçon כתרים.

[3] *Mischnèh Torah*, *Hilchôt Sépher Tora*, c. VIII, § 8; *Responsa* de Maimonide, cité en arabe par M. Bargès, *ibid.* p. XIV.

trouver, ni chez l'un ni chez l'autre, aucune distinction entre les trois petits traits, mis régulièrement et partout sur sept lettres de l'alphabet, que nous allons nommer tout à l'heure, et entre les lignes, variant entre une et sept, qu'on doit placer arbitrairement tantôt sur telle lettre, tantôt sur telle autre, selon le bon plaisir du Sépher Taghin, et sans qu'on puisse en deviner la raison. En effet, l'habitude de pourvoir de trois traits la tête des lettres ג, ז, ט, נ, ע, צ, ש, qu'on a mnémotechnisées par les mots שעטנז גץ (*Scha'atnez guès*), semble très-ancienne (*Menaḥot*, 29 *b*)[1]; elle est générale, et, en examinant la forme de ces sept lettres, on voit facilement que cette habitude concerne les lettres dont la partie supérieure, au lieu de consister en une ligne horizontale comme ב, ד, ה, etc. ne présente qu'un gros point qu'on élargit afin d'y placer les petits picots qu'il doit porter, comme ג, נ, etc. Il est même remarquable que les seules lettres de ce genre qu'on ait laissées sans cet ornement sont אוי; les aurait-on, dans leur qualité de lettres faibles, considérées comme indignes de cet honneur? Les lignes ou traits dont on décore ces sept lettres portent, du reste, un nom particulier, celui de זיוני ou זייני (*Ziouni*, ou *Zaïni*), peut-être « des *Zaïn* », parce que « ces signes formés de traits fins, surmontés d'une grosseur, ressemblent à cette lettre[2], » tandis que les autres ornements sont appelés תאגי (*tâgi*)[3], évidemment du persan تاج « couronne », ce qui leur ferait sup-

[1] אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיינין ואלו הן שעטנז גץ.

[2] Paroles de Maimonide, citées par M. Bargès (p. xiv) : شكل التגין هو خطوط دقيقة فى رووسها غلط شبه זין.

[3] Je ne crois pas que le mot תגא se rencontre chez une autorité palestinienne, excepté dans la Mischnah d'*Abot*, 1, 10, qui est très-obscure. Ce que M. Sachs dit de ce passage (p. 22 et suiv.) peut être ingénieux; mais, certes, ce n'est pas vrai. Voici le Commentaire de Maimonide d'après l'original arabe (manuscrits hébreux, n° 579) ومن يتصرف بالتاج يهلك يعنى من يتخذ التورה معيشةً وهذا هو غرضه بهذا القول كما

poser une origine babylonienne plutôt qu'une origine palestinienne.

Une autre question qui méritait d'être traitée en tête du Sépher Taghin devait, à notre avis, se rapporter à l'étendue primitive de cet opuscule. M. Sachs cite (p. 7) un passage manuscrit du *Mahzor Vitri*, ou Rituel de fêtes pour la communauté de Vitry [1], ainsi conçu : והלין תגי דספר תורה ופתוחות וסתומות וסדורות, « voici les couronnes qui se rencontrent dans des rouleaux du Pentateuque, ainsi que les divisions ouvertes, les divisions fermées et les divisions régulières. » Ces *divisions* paraissent donc avoir formé une partie du Livre des Couronnes; le manuscrit hébreu n° 11 ne laisse point de doute à cet égard. Les gloses marginales de ce manuscrit citent fort souvent le Sépher Taghin au sujet de ces divers genres de divisions. Voici quelques exemples : *Genèse*, IV, 2, on lit : לספר תגי סתום לר"מ לא פסיק. « D'après « le livre de C. il faut, après ce verset, une division fermée; « d'après R. Moïse (Maimonide), il n'y a aucune division. » *Ibidem*, v. 13 : לס' תגי פתוח לר"מ לא פסיק. « D'après le livre « de C. il faut une division ouverte; d'après R. M. point de « division. » Pour la Genèse seule, nous avons compté jusqu'à

يبيّن ڡى هذا המסכתא وقيل فيه على سبيل الסימן תלמיד נברא אחרינא يعنى انه لا يجوز له ان يستخدم תלמיד חכם الا ان يكون تلميذ». La version hébraïque doit donc être ainsi corrigée : ויש אומרים בזה על דרך הסימן תלמיד נברא אחרינא רצה לומר כי אין רשות לאדם להשתמש בתלמיד חכם לשרתו כי אם יהיה תלמידו. — L'orthographe employée pour ce mot est presque toujours תאגי avec *aleph*.

[1] Ce rituel, rédigé par R. Simḥa, un disciple de Raschi, fait aujourd'hui partie des manuscrits hébreux du *British museum*. Il renferme, outre les poésies, toutes les prescriptions relatives au service synagogal, et, par conséquent, à l'écriture et aux lectures du *Pentateuque*.

dix-huit citations du S. T. toutes relatives aux divisions. Nous n'avons donc, dans la publication de M. Bargès, que la première partie d'un travail massorétique, dont le titre peut être complété par le passage du Mahzor Vitri.

Examinons maintenant tout ce qui a été allégué par les deux auteurs en faveur d'un âge qui dépasserait le VI[e] siècle, ou l'époque de la rédaction définitive du Thalmud. M. Sachs voit dans un passage de Josèphe (*B. J.* II, 8, 12) une allusion à ces couronnes; il les découvre dans « les secrets des livres « divins » dont les Esséniens se seraient occupés et qui leur auraient servi à prédire l'avenir. M. Sachs s'est probablement servi d'une version hébraïque inexacte de Josèphe, car dans notre texte il n'est pas question de mystères[1].

« Les Couronnes que Dieu attacha aux lettres, » d'après le passage du Thalmud cité plus haut, ne nous paraissent rien prouver en faveur de l'ancienneté des *Taghin*. A notre avis, ces couronnes ne sauraient être autre chose que les têtes et les contours exacts des lettres, qui devaient être tracées avec d'autant plus de précision qu'autrement plusieurs d'entre elles, comme ב et כ, ד et ר, ג et נ, etc. pouvaient être confondues. La différence entre ces caractères, qui se ressemblent pour le reste, consiste dans les angles plus ou moins roides, plus ou moins arrondis. Ainsi, le coin qui, dans le *dalet*, sortait ou s'aiguisait à droite afin de le distinguer du *rèsch*, était appelé קוץ « épine », et probablement aussi תג ou תאג « couronne », traduction de כתר (kether)[2]. Cette exactitude

[1] Voici quelle serait la traduction exacte en hébreu du passage grec: מפני שהם הוגים מנעוריהם בכתבי קודש ובטהרות שונות ובמאמרי הנביאים.

[2] Les couronnes elles-mêmes n'étaient pendant longtemps que des cercles de métal, unis à leur extrémité supérieure et sans aucune trace de pointes ou de picots. On pouvait bien dire que les têtes des caractères hébreux étaient ceintes de telles couronnes, lorsqu'on les compare surtout avec les têtes crénelées des lettres samaritaines. Le verbe קשר, employé par le Thalmud à cette occasion et qui répond à *ἀναδεῖν* « lier, » se rapporte bien plus facilement à ce genre de couronnes, sorte de bandeaux qu'on attachait

dans le tracé des caractères, en tout temps d'une utilité incontestable, devenait plus nécessaire encore à une époque où les docteurs juifs commençaient à tourmenter et à torturer les textes du Pentateuque, afin de chercher quelquefois dans une seule lettre un appui pour une décision légale importante. On sait qu'Akiba ben Joseph, surtout, donnait cette direction spéciale aux études rabbiniques, et on comprend de cette manière seulement la réponse attribuée à Dieu, quand il est interrogé sur le but du « couronnement « des lettres » : « Un jour, dit-il, après bien des générations, il « y aura un homme, nommé Akiba ben Joseph, qui cherchera « à tirer de chaque coin ou angle (des lettres) des boisseaux « de décisions [1]. » Lorsque, plus tard, on confondait ces « coins » (קוצין) avec les ornements extravagants de la calligraphie juive, cette prétendue réponse de Dieu devint le

derrière la tête, qu'aux couronnes à picots qui, fermées tout à fait, se plaçaient sur la tête, et pour lesquelles on se sert de שום (*Esther*, II, 17), en grec *ἀνατιθέναι*. — Voyez *Sabbat*, 103 *b*, la *baraïta*, commençant : וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיינין וכו׳. Comparez aussi le passage du *Midrasch* sur *Cantique*, V, 11, cité par M. Bargès, p. XXVIII ; les traits qui établissent les différences entre les lettres d'une forme semblable y sont appelés קוצין. Le passage si connu (*Menaḥot*, 29 *a*), où il est question du *kouç* de la lettre *yod* (קוצו של יוד), prouve surabondamment que ce mot ne signifie que les traits naturels et bien accentués des caractères, puisque le *Sépher Taghin* lui-même ne connaît pas de pointes pour le *yod*. Nous possédons un exemple où le mot *Taghin* doit avoir le même sens, dans le *Sépher Héchalôt* (*Bet ha-Midrasch*, par M. Jellinek, t. II, 46 ; Leipzig, 1853), où l'on demande : « Pourquoi les *taghins* (traits) du *yod* sont-ils droits ? » (מפני מה תגין של יוד כלפי פניו) ; il y est évidemment le synonyme de *kouç*. En effet, le S. T. veut « qu'on donne au petit jambage à droite de 83 *yod* dans le *Pentateuque* une forme courbée vers la gauche, de façon à donner à cette lettre la ressemblance d'un petit *kaph* » (יוד דאוקים כי כף פ״ג באוריתא) ; partout ailleurs, par conséquent, ce jambage doit descendre tout droit.

[1] *Menaḥot* 29 *b* : אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכה. Le Thalmud n'offre aucun exemple que Akiba ait déduit une décision d'un des ornements dont on a pourvu les lettres.

prétexte naturel du Midrasch sur la signification mystique des « couronnes », qu'on abritait sous le nom de R. Akiba, devenu, par un malentendu, le père putatif de la troisième pièce hébraïque contenue dans notre recueil.

Le mot « Tag », appliqué à une lettre, nous paraît avoir dans le Thalmud le même sens, et signifier l'angle de la barre formant la partie supérieure de la lettre. Dans une explication allégorique des noms et des formes des lettres, le Thalmud demande : « Pourquoi la barre (*Taga*) du *kouf* avance-t-elle vers le *rèsch*[1]? On n'a qu'à regarder la forme phénicienne 𐤒, ou samaritaine ࠒ du *kouf*, pour reconnaître que la ligne horizontale de ce caractère dépassait à gauche, c'est-à-dire dans sa direction vers le *rèsch*, le point de jonction où la ligne perpendiculaire s'y attache[2]. Il n'y a aucun argument à tirer, contre l'opinion que nous venons de sou-

[1] *Sabbat*, 104 *a* : ומאי טעמא מהדרה גגיה דקוף לגבי ריש. — Dans cette même analyse, il est question de la *jambe suspendue* du *kouf*, évidemment, la ligne perpendiculaire à gauche de la lettre. Le mot תלויה veut-il dire « suspendue en l'air, » sans s'attacher à rien, ou bien, « suspendue à la barre supérieure », sans se lier à rien par le bas? La question peut se répéter pour le *hé*, qui, de même que le *kouf*, offre un élément séparé. On lit, *Menaḥot*, 29 *b* : « Rab Aschi dit : Dans les livres corrects, venant de la famille de Rab, j'ai vu qu'on voûtait le toit du *ḥet*, et *qu'on suspendait la jambe du hé* (ותלו ליה לכרעיה דה"י). » On peut donc se demander : écrivait-on ה ou ה? Notons d'abord que l'alphabet hébreu ne connaît que ces deux lettres, le *hé* et le *kouf*, qui soient composées de deux éléments distincts. Ajoutons que l'expression usitée pour « suspendue en l'air » est plutôt תלויה באויר que תלויה seul. Enfin notre *Sépher Taghin* connaît pour la forme de ces deux lettres des cas de דבקין et de לא דבקין (Texte, p. 6, lig. 18 et 19; p. 23, lig. 7, et p. 25, lig. 11). Dans le dernier passage manque ודבקין, ce qui peut être complété par le livre intitulé *Ochla w'ochla*, Hanover, 1861, n° 171, et les passages massorétiques cités par M. Frensdorff, *ibid.* p. 37. Il y avait donc des passages où la ligne de gauche de ces deux lettres était *liée* par le haut. Le mot תאגא, employé également *Menaḥot*, 29 *b*, pour le *hé*, semble devoir être compris comme nous l'expliquons pour le *kouf*.

[2] Sur les épitaphes de la Crimée, on voit parfaitement des *kouf* formés ainsi, et même des *hé*. Voyez *Achtzehn hebraïsche Grabschriften aus der Krim*, von D. Chwolson, 1865, tab. I, 3; II, 1, 2 (*Mém. de l'Acad. impér. des*

tenir, de l'habitude établie assez généralement de ne plus attacher en haut la petite ligne du *kouf*, et de l'interdiction dont on a frappé le procédé ancien [1]. Du reste, encore aujourd'hui, la barre va au delà de la projection de la ligne séparée (ק ou ק).

Si notre manière d'expliquer ces passages du Thalmud est exacte, et qu'il ne reste aucun argument qui nous force à remonter au delà du VI[e] siècle, il n'y a plus de doute pour le sens du mot *κεραία* (Saint Matthieu, v, 18) qui, comme le mot קוץ, signifie les petits traits ou lignes qui servent, en hébreu, à compléter la lettre et à l'exécuter plus nettement. C'est du reste l'opinion de Lightfoot et de M. l'abbé Bargès lui-même (p. XXVI), et on ne pouvait être tenté d'interpréter *κεραία* d'une autre façon qu'autant qu'on croyait posséder des documents anciens se rapportant aux *Taghin*.

Dans des temps post-thalmudiques, nous possédons, en revanche, un témoignage plus ancien que R. Salomon, de Troyes, et Maimonide; nous avons celui de R. Sa'adia Gaon, le docteur le plus célèbre du commencement du X[e] siècle, qui, dans son commentaire arabe sur le Sépher Yetzira, nomme expressément le Sépher Taghin [2]. A cette époque, les orne-

sciences de Saint-Pétersbourg, VII[e] série, t. IX, n° 7). La dernière lettre du mot ערכיה sur l'inscription de l'Araq al-emir est également formée comme ה. (Voyez M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 42, et M. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte*, Paris, 1865, t. I, p. 215.)

[1] C'est l'opinion des casuistes les plus accrédités.

[2] Sur les mots וקשר לו כתר «et il lui attacha une couronne» (ch. III, m. 5), Saadia ajoute: هو اصل من اصول الاولين זכרונם לברכה
لان فى نقلهم ان الحروف نزلت بتزايين وتيجان كما يقولون שבע
אותיות צריכות שלשה זיונין ואלו הן שעטנז גץ وكذا
لكل حروف وقد تكون حروف تزيد على المتعرف لها
وتنقص على ما هو مشروح فى ספר תאגי وينقلون ان ספר

ments ne s'étaient pas seulement introduits dans les copies du Pentateuque, mais ils étaient déjà codifiés et considérés comme absolument obligatoires. Les «Couronnes» appartiennent donc aux mêmes siècles qui ont vu naître les points-voyelles et l'accentuation hébraïque. Pendant que l'Islam bouleversait et reconstituait sur de nouvelles bases toutes les contrées de l'Orient, des travailleurs obscurs dont les noms sont ignorés, vivant des deux côtés de l'Euphrate, à l'ouest et à l'est, à Tibériade comme en Perse, élaboraient dans le silence des écoles tout ce système si riche et si compliqué, toute cette notation merveilleuse pour les moindres accidents ou variations de la prononciation et de l'interprétation des textes. Seulement, pour les *Taghin*, tant qu'on n'aura pas découvert la pensée, fût-elle même futile, qui se cache sous cette bizarre décoration, nous serons porté à croire qu'un calligraphe, un *Nakdan* ou *Sopher* [1], d'une grande autorité, ayant laissé un exemplaire du Pentateuque rempli des enjolivements de son calam capricieux, cet exemplaire précieux [2]

תורה اذا لم يكتب بتحرير التيجان لم يجز التبريك عليه ولا القراءة فيه في الجماعة. «C'est une des opinions arrêtées des anciens, que leur mémoire soit bénie. Car, d'après leur tradition, les lettres sont descendues du ciel avec des ornements et des couronnes, puisqu'ils disent : Sept lettres doivent être surmontées de trois traits, savoir : *Scha'atnes guez.* Il en est de même pour toutes les lettres, auxquelles on donne tantôt plus, tantôt moins de traits que ce nombre déterminé, comme cela est exposé dans le *Sépher Taghé*. Les anciens ont transmis ceci : Si dans un rouleau de la Loi on n'a pas nettement marqué les couronnes, il n'est pas permis de prononcer, pour ce rouleau, la bénédiction ordinaire, ni d'y faire la lecture dans la synagogue.» Je dois la communication de ce passage, tiré d'un manuscrit de la Bodléienne, à l'obligeance de M. Goldberg. Le verbe برّك, dans le sens de «réciter la bénédiction» (ברכה), est usité parmi les Juifs de l'Orient et formé par eux. Cf. *Journal asiatique*, 1865, II, 269, sur le mot حرّز.

[1] Le dernier écrivait souvent les consonnes seulement, c'était alors le calligraphe, tandis que l'autre mettait les points et les accents, c'était le *nakdan* (נקדן), qui avait la tâche la plus difficile, celle qui exigeait le plus de connaissances.

[2] Il y avait des Pentateuques célèbres sous ce rapport; tous ceux qui se

a été souvent imité et copié servilement, jusqu'au moment où quelque Masorèthe zélé en fit la description détaillée et minutieuse au profit des copistes de profession, et composa ainsi le Sépher Taghin. On ne s'étonnera pas de cette façon que le même Masorèthe ait ajouté pour les *Soferim* les divisions ouvertes, fermées et régulières dont nous avons parlé.

Attachées aux lettres qu'elles transforment quelquefois et protégées par les anciens ornements des sept lettres, ces additions, malgré leur inutilité et peut-être à cause d'elle, ont eu la chance de s'introduire dans les rouleaux des synagogues, d'où les voyelles et les accents, représentant des éléments isolés et séparés, restaient exclus. Deux à trois siècles après Saadia, Maimonide, à qui on demandait si des rouleaux dans lesquels on avait négligé ces superfétations de signes pouvaient être employés ou devaient être bannis des synagogues, est moins sévère, et il permet l'emploi synagogal des rouleaux dans lesquels ces ornements manquent [1].

J. DERENBOURG.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR L'ACCENT *ZAKEPH KATON* EN HÉBREU.

J'ai posé dernièrement [2] comme règle que le *zakeph katon* était un accent disjonctif qui ne pouvait pas être placé sur le premier des deux noms liés par l'état construit. Cette thèse, qui m'avait paru inattaquable et qui est adoptée par

sont occupés de l'ancienne grammaire hébraïque connaissent le ספר הלאלי ou ס׳ הללי, qui était sans doute un Pentateuque écrit par un certain Hillel, qui s'était fait une grande réputation comme copiste. En établissant les divisions dans le texte, Maimonide parle «d'un exemplaire réputé en Égypte.... qui avait été revu par Ben-Ascher.» (*Hilchot Sépher Tora*, c. VIII, fin.)

[1] Voyez p. XIV de l'introduction.

[2] *Journal asiatique*, 1866, II, p. 406.

tous les grammairiens, a cependant été combattue : un hébraïsant d'une grande autorité m'a soumis plusieurs passages qui semblent, en effet, la contredire, et qui méritent par conséquent d'être discutés. En tout cas, j'ai donc été trop absolu, et je chercherai, dans l'intérêt de la vérité, à fixer, autant que possible, la méthode des Massorètes à ce sujet.

Le premier exemple qui paraît être en opposition avec la règle que j'ai émise, se trouve *Esther*, I, 3 : זאת־יְקָר תפארת גדלתו; le second mot est lié par l'état construit au troisième, et n'en a pas moins un *zakeph katon*. Mais le troisième mot est réuni à son tour par le même procédé grammatical au quatrième, ce qui le détache à un certain degré du deuxième. Car il ne faut pas oublier que l'accentuation hébraïque n'est qu'une série de proportions entre les éléments de la phrase, et il suffit que תפארת ait une *tipha*, pour que יקר prenne un signe encore plus distinctif. Les Massorètes se sont parfaitement aperçus que les trois mots qui forment ici un agrégat grammatical devraient être coordonnés et non subordonnés l'un à l'autre. Cf. *Esther*, VI, 3, et I, *Chron*. XXIX, 11. Aussi ont-ils remarqué que יקר conserve un *kametz*, bien qu'à l'état construit il serait plus régulier de lui donner un *pataḥ*.

On a cité, en second lieu, *Lévitique*, XIV, 32 : זאת תורת אשר־בו נגע צרעת. Mais ici l'accentuation, arrêtée par ce qu'il y a d'insolite dans l'état construit suivi d'un relatif, suppose sans doute un mot comme האיש; il y a là ce qu'on appellerait en arabe un مضاف اليه محذوف. Voyez aussi *Ezéch*. VI, 13, où מְקום est dans la même position, le *rebia* ayant la même valeur que le *zakeph katon*.

Une dernière objection a été faite pour *Lévitique*, XVI, 1 : אחרי מות שני בני אהרן. Pour bien apprécier la méthode suivie dans ce verset par l'accentuation, il convient de comparer *Josué*, I, 1 ; *Juges*, I, 1 et II *Sam*. I, 1. Dans ces trois passages, le mot מות est suivi immédiatement du nom de

la personne morte, et est pourvu d'un accent conjonctif. Ici, au contraire, la marche du verset est arrêtée par le nom de nombre שְׁנֵי, qui se place entre מוֹת et son véritable complément, qui est à son tour un composé de deux noms à l'état construit. Cet arrêt est indiqué par le *zakeph katon* sur le premier mot, et, à un moindre degré, par un *tipha* sur le second.

Au contraire, dans le verset *Ezra*, VII, 9 : הוּא יְסֻד הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל, rien n'explique l'accent du second mot. D'après la lecture ordinaire, nous y avons trois noms, dont les deux premiers offrent la liaison intime de l'état construit, tandis que le troisième s'y joint par une préposition. L'accentuation devrait donc être exactement la même qu'au verset 8 : הִיא שְׁנַת הַשְּׁבִיעִית לַמֶּלֶךְ, et si, malgré cela, elle est différente, c'est que les Massorètes avaient une intention que j'ai cherché à deviner. Je ne prétends nullement avoir deviné juste, en supposant un *keri* נִּרוּן; mais je crois qu'il y a, dans ce passage, un rapport incontestable entre l'accentuation et la ponctuation du mot, qui s'écartent toutes les deux de la règle suivie ordinairement par les Massorètes. — J. D.

DEUX PASSAGES DANS LE IV[e] VOLUME DES PRAIRIES D'OR DE MASOUDI.

Les maximes et les discours attribués aux premiers khalifes forment une des parties les plus intéressantes, mais aussi quelquefois des plus difficiles dans le IV[e] volume des *Prairies d'or*. Souvent le langage de ces anciens Arabes, si nerveux et si concis, présente de grandes obscurités; on ne l'en préfère pas moins au bavardage prolixe de leurs arrière-neveux. Certes la poésie arabe ne supporte, ni pour les sujets qu'elle traite, ni pour la forme qu'elle a choisie, la comparaison avec les Écritures; mais ces aphorismes et ces con-

versations, rapportées par Masoudi, ont souvent la brièveté, la coupe du verset et la sagesse de la Bible.

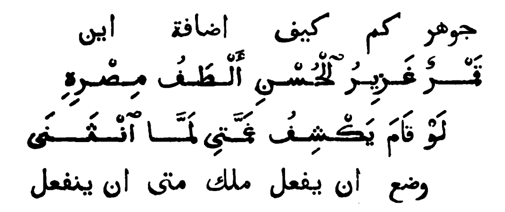
Malgré l'habileté et l'élégance incontestables avec lesquelles M. Barbier de Meynard a rendu ces passages difficiles, je n'ai pas toujours pu m'accorder avec lui, et je veux en donner aujourd'hui deux où je crois devoir m'écarter de son interprétation.

Page 187, Abou Bekr dit à Yézid, fils d'Abou Sofiân : واذا استشرت فاصدق الخبر تصدق لك المشورة ولا تكتم المستشار فتؤتى من قبل نفسك. M. Barbier de Meynard traduit : « Si tu délibères, expose l'affaire avec sincérité, afin que la délibération soit sincère ; ne cache rien à tes conseillers, et tâche qu'ils puissent lire au fond de ta pensée. » Je préférerais : « Si tu demandes conseil à quelqu'un, etc. » Mais je suis surtout arrêté par le dernier membre de phrase, où le ف semble devoir signifier : « de peur que. » Comme أُتِيَ من فلان a le sens de « être attaqué et mis en danger par quelqu'un, » pourquoi ne pas traduire : « Ne cache rien à celui à qui tu demandes conseil, autrement le danger te viendrait de ta propre personne. » Freytag (*Prov. arabes*, III, p. 620) semble plus près de la vérité.

Page 204, lorsque Omar cherche un général qu'il puisse envoyer contre les Perses, on lui parle de Saad, fils d'Abou Wakkas, qui était absent pour le service de l'État ; le khalife dit alors : ارى ان اوجّهه واكتب اليه ان يسير من وجهه ذلك. M. Barbier de Meynard traduit : « Mon intention est, en lui donnant le commandement, de lui laisser désigner ceux qui devront l'accompagner. » Je pense que cette traduction serait difficilement justifiée par le texte. Je propose à la place : « Je pense lui confier le commandement, et lui écrire qu'il doit partir directement pour sa destination. » Saad, au lieu de venir d'abord trouver Omar, devait se rendre sans détour dans le camp des Arabes. — J. D.

UN VERS DU *TA'RIFÂT* EXPLIQUÉ.

L'article du *Ta'rifât* sur les catégories (المقولات, en hébreu המאמרות) finit par la citation d'un vers qui, au dire de l'auteur, renferme des exemples pour les dix catégories. Ce vers est incorrect dans les deux éditions que nous possédons de ce livre (édition de Constantinople, p. ١٤٤ et ١٤٥; édition de Leipzig, p. ٢٤٣). Parmi les manuscrits que nous avons collationnés autrefois pour cet intéressant ouvrage de Djordjâni, il n'y en a qu'un seul, appartenant au fonds Ducauroy de la Bibliothèque impériale (supplément arabe, n° 1911), qui le donne d'une manière exacte. Nous le plaçons ici sous les yeux des lecteurs de ce Journal, en mettant auprès de chaque mot la catégorie qu'il est destiné à présenter.


جوهر كم كيف اضافة اين
قمر غرير الحسن الطف مصره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى
وضع ان يفعل ملك متى ان ينفعل

«(Il est comme) une lune, pleine de beauté, (il est) le plus gracieux de sa ville; plût à Dieu qu'il se fût levé pour soulager ma peine, lorsqu'il a été éloigné.»

Le mètre est donc *kamil*. Les catégories se suivent dans l'ordre suivant: la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, la situation, l'action, la manière d'être, le temps et la passion.

Djordjâni, selon l'habitude qu'il a prise dans le *Ta'rifât*, de découper les matières d'après le besoin de la disposition alphabétique, ne traite dans cet article que les quatre catégories de la quantité, de la qualité, de la situation et du lieu, catégories qu'il comprend comme quatre genres de mouve-

ment et auxquelles il a consacré plusieurs articles spéciaux, tels que حركة, حركة فى الكم, حركة فى الكيف, حركة فى الاستخالة, كيف, نقلة, حركة فى الاين, الوضع, etc. etc.

J. D.

Topographie de la Petite et de la Grande Arménie, par Nersès D[r] Sarkisian, membre de l'Académie mékhitariste de Venise. Venise, Saint-Lazare (1864), 1866. 1 vol. grand in-8° de 289 p. avec planches et cartes. (En arménien.)

Le père Nersès Sarkisian de Trébizonde, qui est mort tout récemment à Venise à l'âge de soixante-cinq ans, est l'un des hommes qui ont rendu aux sciences historiques et archéologiques de l'Arménie les services les plus éclatants. Élève favori de l'illustre Sukias Somal, qui fit revivre sous son administration épiscopale les lettres et les études nationales, Nersès vécut dans l'intimité d'Indjidji, dont il partagea les travaux, et de Tchatchak, dont il continua les œuvres philologiques interrompues brusquement par la mort de ce célèbre lexicographe. Profondément versé dans la connaissance de l'ancienne langue et de l'antique littérature arméniennes, Nersès contribua par ses lumières et par son érudition à la publication de la grande *Collection des classiques*, à laquelle il travailla sans relâche pendant vingt années; c'est à lui qu'on doit les célèbres éditions de saint Jean Chrysostome, de saint Ephrem, de l'Histoire d'Alexandre le Grand, des œuvres complètes d'Élisée et de Moïse de Khorène, etc. Il donna ses soins à trente volumes de cette collection qui est considérée, aussi bien par les Arméniens que par les savants occidentaux, comme une œuvre capitale qui fait le plus grand honneur à l'Académie arménienne de Saint-Lazare de Venise.

Mais Nersès n'était pas seulement un savant de cabinet;

il avait compris que la mission du mékhitariste ne consiste pas exclusivement dans l'étude des livres et des manuscrits; il voulut aller en personne chercher parmi les ruines de sa patrie des matériaux nouveaux, pour compléter ses informations scientifiques, et il se décida à quitter sa cellule pour explorer l'antique séjour de ses ancêtres et relever, parmi les ruines des cités bouleversées de l'Arménie, des vestiges de son glorieux passé. Dans cette vue, il quitta Venise en 1843, et partit pour Smyrne. C'est de cette ville que commence le voyage scientifique qu'il entreprit et qui devait durer dix ans. Dans ses lointaines pérégrinations, Nersès eut souvent à lutter contre les difficultés matérielles qui entravent forcément le voyageur dans les contrées où la civilisation n'a pas encore répandu ses bienfaits. Toutefois le pèlerin de Saint-Lazare trouva parmi ses compatriotes et les populations qu'il visita un accueil empressé dont il gardait le meilleur souvenir. Il eut même le bonheur de pouvoir acquérir un nombre considérable de manuscrits précieux qui ont enrichi la bibliothèque des mékhitaristes de Saint-Lazare.

De Smyrne, où il débarqua au mois d'août 1843, Nersès se rendit d'abord à Éphèse, Brousse, Nicée, Nicomédie, où il s'arrêta pour étudier en détail le célèbre couvent arménien d'Armasch sur lequel on n'avait eu jusqu'alors que fort peu de renseignements. Poursuivant sa route, il gagna Kutaya, et releva dans le cimetière arménien de cette ville un nombre assez considérable d'inscriptions arméniennes et grecques, toutes de l'époque chrétienne. De Kutaya, il se rendit, par la route d'Esky-Cheyr, à Ancyre. En étudiant les ruines de cette ville, il rassembla différentes inscriptions grecques, et il prit soin de transcrire le testament d'Auguste dont M. Perrot a récemment copié les parties qui avaient échappé aux précédents explorateurs. A Amasie, Nersès copia encore de nombreuses inscriptions grecques qui offrent quelques différences avec les textes déjà publiés, et dont les variantes sont utiles à consulter. A Tokat, à Comana où est le couvent

dans lequel a reposé le corps de saint Jean Chrysostome, Nersès fit un long séjour. Sébaste, où le voyageur résida pendant quelques semaines, offrit à Nersès l'occasion de rencontrer une vieille femme arménienne qui avait connu la famille du fondateur de l'ordre mékhitariste. Il dressa dans cette ville une carte détaillée des environs de Sébaste, qui offre une foule de renseignements inédits sur la position de plusieurs localités que Kiepert n'a point mentionnées dans son Atlas de l'Asie Mineure. En quittant Sébaste, Nersès se dirigea sur Trébizonde, sa ville natale, où il se reposa quelque temps. Ayant repris sa route vers l'est, il franchit la frontière de l'Arménie à Kumuch-gané (Mines d'argent).

C'est à Papert (Baïbourt) que Nersès pénétra en Arménie; de là il gagna Erzeroum, où il rencontra des Bohémiens arméniens qui parlent un dialecte particulier, dont il donne quelques formules. Nersès a décrit ensuite avec beaucoup de détails les provinces d'Erzeroum et de Thorthoun. Dans cette dernière, il a visité les ruines d'un couvent célèbre sous les Bagratides et qui portait le nom d'Eochek. Il y copia beaucoup d'inscriptions arméniennes et géorgiennes, que M. Brosset a traduites dans un mémoire spécial. Nersès visita ensuite les provinces d'Olté, de Thavouskiar et de Passen, et arriva à Kars. C'est de là qu'il passa à Ani, où il séjourna quelque temps, et où il recueillit avec un soin minutieux toutes les inscriptions arméniennes, géorgiennes et arabes qui se trouvent dans les ruines de cette ville. Il leva également les plans des principaux édifices, ce qui complète ainsi la description d'Ani publiée par M. Brosset. A quelque distance d'Ani, il visita le couvent de Khochavank (Hromosvank, couvent des Grecs) très-célèbre sous la domination des Bagratides, et où se trouvaient les sépultures de plusieurs des princes de cette dynastie, dans la chapelle de Saint-Georges. Parmi les inscriptions de ces tombeaux, il releva celle du roi Achot, qui ne contient que ces deux mots: « *Achot roi.* » La chapelle de Saint-Georges avait été élevée par plusieurs princes bagratides, comme nous l'apprennent

les inscriptions gravées sur l'édifice et que Nersès nous a fait connaître le premier. D'Ani, Nersès se rendit à Schiragavan, capitale des Bagratides, avant que le siége eût été transféré à Ani; il visita ensuite Paknaïr, construit par Sempad Magistros, où il transcrivit de nombreuses inscriptions, le couvent d'Aladja, d'où il se rendit à Maghaspert, à Alaman et à Pakaran. A Dégor, Nersès signale l'existence d'une église arménienne fort ancienne et qui paraît remonter au v[e] siècle de notre ère. C'est donc un des plus rares exemples d'une construction religieuse des premiers siècles. Khedzgouk (Bech-kilisé = 5 églises) est une localité fort importante où le voyageur a relevé toutes les inscriptions des murailles des églises. En se dirigeant vers le sud-ouest, Nersès arriva par Gaghzouan et Vartiher dans la province de Pakrévant, et pénétra dans le canton de Daron, dont il fait la description la plus complète. Il passe en revue les différents couvents de Mouch, dont le principal est le monastère des Apôtres, où il releva d'importantes inscriptions qui avaient jusqu'alors échappé aux voyageurs, fort rares du reste dans ces contrées. De là, il gagna Bitlis et la province de Van qu'il parcourut en tous sens. Il dressa une carte détaillée des contours du lac qui a été publiée par M. Petermann dans son « Journal de Géographie » en 1861, et un plan des églises de Varak, célèbre couvent qui s'élève à peu de distance à l'est de la ville de Sémiramis.

A Varak, Nersès transcrivit avec un soin particulier toutes les inscriptions cunéiformes en caractères dits « arméniaques », qu'il rencontra sur les murailles du couvent, à Van ou dans les environs. Il ne négligea pas non plus les inscriptions arméniennes, qu'il copia également et dont quelques-unes sont fort curieuses. La forteresse de Van, les îles du lac, reçurent la visite de Nersès, qui parle longuement des couvents bâtis dans ces îles, et notamment d'Aghthamar, d'Arder, de Lim et de Gedoutz, où il copia des inscriptions cunéiformes conçues dans le même idiome que celles de Van et de Varak.

Nersès s'arrête dans sa description à la Vallée des Arméniens, que l'on croit être l'endroit où se livra la bataille

entre Bel et Haïg. Le pèlerin de Saint-Lazare franchit la frontière perso-arménienne au mont Ararat, où il visita Hagor, Nakhitchevan et Érivan. De là il voulait s'arrêter à Edchmiadzin, siége du catholicos de la Grande Arménie; mais il s'arrêta à la porte et n'osa point franchir le seuil de l'édifice, où sa présence comme religieux catholique eût pu éveiller quelques susceptibilités. Ayant pris la route de Tiflis, il s'embarqua à Poti, passa en Crimée et à Odessa, et de là il gagna Constantinople et Venise, où il revint après une absence de dix années.

Les fatigues contractées pendant son voyage, les privations qu'il s'imposa, et le travail forcé auquel il se livra, contribuèrent à avancer les jours du voyageur. Lorsque je vis Nersès à Venise en 1861, il était depuis sept ans déjà rentré dans sa cellule, où il terminait son édition des œuvres de saint Jean Chrysostome, en arménien; sa santé était fort altérée, et il ressentait déjà les symptômes du mal qui devait l'emporter. Ce savant mékhitariste est mort à Fiesso, près Padoue, au mois de juin 1866, et sa mémoire vivra parmi les Arméniens aussi longtemps que celle des Tchamitch, des Indjidji, des Aucher, des Somal, dont il continua la tradition scientifique.

VICTOR LANGLOIS.

À MONSIEUR REINAUD, MEMBRE DE L'INSTITUT.

Monsieur le Président,

Vos importantes recherches sur les croisades, d'après les sources orientales, et le savant intérêt que vous portez à cette grande époque historique, me font espérer que vous accueillerez avec bienveillance l'indication d'un témoignage d'un contemporain sur l'effet que produisit sur lui la rencontre de guerriers musulmans se rendant à la Mecque, pour y achever dignement, par un acte de haute piété, les sanglants services qu'ils venaient de rendre à leur religion, en combattant les croisés infidèles.

Ce témoignage est celui de Khâcâni, et les troupes dont il parle sont probablement des soldats des Noureddine. Il a dû les rencontrer en 549 de l'hégire (1154 A. D.); car en 550 ce sultan conclut une trêve avec Baudouin III, et en 551, où cette suspension d'hostilités a été rompue par le siége de Harim, le poëte était déjà à Mossoul.

Voici le texte de cette pièce de vers :

صفت غزات اسلام رضوان الله عنهم

صف صف زغُزات نصرت اثار
حِزب اللّه گاه حَرْبِ كُفّار
حق خوانده مجاهدين دين شان
دين گفته جيوش مسلمين شان
سر داده وتاج بوفشانده
معاعِنْدَ اَللّهِ باقِي حوانده
از نفس مهاجر از دل انصار
بُو ذَرْ دم وبو دَجانه كِردار
از رنگ ضلال دل زدوده
بر تخت ظلال دين غنوده
سيماهُمْ فى وجوهِهِمْ بود
نور از أَثر سُجُود مشهود
در صلح وقتال موسى آسا
گه رحماء گه اشدّا
شمشير معاملت زدوده
پس بر سنگ آز آزموده
رايتها شان سياه پُرنور
منصوب چو كعبه بلك منصو

بینی دو هزار جیشِ ازین جِنس
گِرد عرفات جِنّی وانس

TRADUCTION.

Qualité des soldats de l'Islam, combattants dans la guerre sainte, que Dieu soit content d'eux.

Portant sur leurs fronts le cachet du triomphe, ces gardes du trône de Dieu reviennent, en rangs serrés, de la guerre sainte.

Ces soldats d'une religion élevée, ces glorieuses armées musulmanes, invoquent Dieu et récitent le symbole de la foi.

Sans crainte pour eux-mêmes, ayant dénoué leurs turbans, ils répètent : «Ce qui est à Dieu est éternel [1].»

Muhadjir par l'esprit, *Anssar* par le cœur, ils sont des *Abou-Dher* par l'âme, et des *Abou Dadjanèh* par leurs hauts faits [2].

Leurs cœurs sont fourbis de toute rouille d'hérésie; aussi établissent-ils la religion sur le trône du paradis.

Ils «portent des signes évidents sur leurs figures,» et «les marques de leur adoration» resplendissent de lumière [3].

Semblables à Moïse dans la paix, comme aussi pendant le carnage de la guerre, ils sont tantôt miséricordieux et tantôt terribles [4].

Les sabres de leurs actions sont purs, et ils les éprouvent sur les chiens de la convoitise.

Leurs bannières sont noires, mais (néanmoins) lumineuses, elles sont aidées par Dieu comme la Kaabe, peut-être sont-elles même plus victorieuses encore [5].

Quand on les voit au nombre de deux mille autour de l'Arafat, on est tenté de les prendre pour une réunion de génies et d'hommes.

Vous voyez, Monsieur, que cette petite pièce de vers ne contient, à proprement parler, aucun fait historique; néanmoins j'ai cru devoir la révéler, car elle porte le cachet de

[1] *Koran*, vers. 38 de la sourèh 16.

[2] *Muhadjir*, compagnons de fuite du Prophète; *Anssar*, habitants de Médine, venus à son secours; *Abou Dher* ابو ذر العقّاری Ssahabèh et Muhadjir, mort l'an 60 de l'hégire; *Abou Dadjanèh*, Anssar, mort l'an 12 de l'hégire.

[3] Deux citations du Koran, la première et la seconde, se rapportent au 29e verset de la 48e sourèh.

[4] Allusion au même verset.

[5] Khâcâni joue ici sur les mots منصوب et منصور, qui tous les deux peuvent être pris dans le sens «d'aidés par Dieu.»

la vérité, et mentionne quelques détails peu importants, il est vrai, mais qui peignent assez bien le caractère fanatique des guerriers de l'Islam, accourus de presque tous les points du khalifat en Palestine et en Syrie, pour combattre les preux chevaliers de l'Europe occidentale.

Agréez, Monsieur le Président, l'assurance de ma haute considération.

N. DE KHANIKOF.

刪補和漢年契 *Oho-saka*, 1865; un vol. in-4°.

Ce nouveau livre japonais, dont je viens de recevoir un exemplaire, a été publié par un savant de Yédo, M. Kana-i Sada-nawo. Après une courte préface relative au mode de composition de l'ouvrage et à son origine, on y trouve un tableau des *nen-gô* ou ères impériales du Nippon, depuis leur institution jusqu'à nos jours, tableau d'autant plus utile qu'il nous permet de trouver la correspondance des années modernes qui ne figurent encore, si je ne me trompe, dans aucun écrit des savants européens; on y a joint une liste chronologique de ces mêmes noms d'années avec l'indication des noms des souverains et de l'époque de leur règne qui les a vus paraître. Puis vient une liste des noms d'années chinoises (*nien-hao*) qui s'arrête à l'empereur *Tao-kouang*. Enfin on a ajouté à ces préliminaires une liste des souverains du Japon, depuis les temps mythologiques des dynasties divines (*ten-zin*) et héroïques (*tsi-zin*) jusqu'à l'époque du souverain actuel, dont le nom n'est pas connu et qu'on se borne à désigner sous le nom de *Kin-syô* « le suprême d'à présent »; et une liste des dynasties chinoises depuis les *San-koang* « les trois Augustes » jusqu'aux *Tsin* « Purs », actuellement régnants.

Le corps de l'ouvrage a été disposé en deux sections imprimées parallèlement au haut et au bas de chaque double

page. La section supérieure est consacrée au Japon et la section inférieure à la Chine. Une heureuse disposition permet de reconnaître au premier coup d'œil la concordance des règnes des princes des deux empires et en outre les règnes des princes qui, à certaines époques où ces États étaient divisés, ont occupé simultanément le trône. Inutile de remarquer combien de tels tableaux sont utiles et commodes, notamment pour l'étude des périodes durant lesquelles la Chine était partagée en plusieurs États dont on éprouve toujours de l'embarras à suivre les événements particuliers dans leurs rapports avec les faits relatifs à l'histoire de leurs voisins.

En dehors de la nomenclature pure et simple des règnes, on a disposé, année par année, sur la partie supérieure de l'ouvrage une bande où sont consignés les principaux événements de l'histoire du Japon, en parallèle avec une autre bande placée au bas du livre et dans laquelle sont enregistrés les principaux événements de l'histoire de la Chine. Enfin quelques colonnes ont été tracées à la fin du volume pour permettre à chacun d'y inscrire, à la main, pendant une soixantaine d'années, les événements survenus depuis l'impression de l'ouvrage.

Tout en appelant l'attention des japonistes sur le livre que nous donne M. Kana-ï Sada-nawo, je désire mentionner un autre ouvrage du même genre dû au père de l'un de nos plus savants occidentalistes de Yédo, M. Mi-Tsoukouri, et intitulé *Sin-sen-nen-feô* 新撰年表. Cet ouvrage, publié dans les années *An-seï*, renferme, outre l'exposé chronologique des principaux événements de l'histoire de la Chine et du Japon, un exposé analogue des faits relatifs à l'histoire des peuples européens. C'est une de ces intelligentes tentatives faites dans ces derniers temps au Japon pour répandre parmi le peuple le goût des choses occidentales. A ce titre nous devons lui accorder toutes nos sympathies.

Léon de Rosny.

UN DOCUMENT SUR LES FALACHAS.

Les renseignements que nous avons sur ce petit peuple de l'Abyssinie sont encore bien insuffisants. A part quelques notions que quelques voyageurs en ont recueillies en passant et qui n'ont pas beaucoup ajouté à ce que nous en savions depuis Ludolf, c'est-à-dire depuis deux cents ans, nous ne connaissons que le rapport publié dans les *Archives israélites* de l'année 1846 par M. d'Abbadie qui donne quelques détails sur cette tribu énigmatique. Ce qui rend ce peuple intéressant à étudier, c'est la question de savoir à quelle époque il est venu se fixer en Abyssinie, et si réellement il est, comme on le prétend, un reste de l'émigration juive du temps de Jérémie, ou même d'une émigration plus ancienne encore. Notre conviction à cet égard est bien fixée. Nous croyons pouvoir affirmer, d'après quelques indices assez caractéristiques, que les Falachas sont les frères des Juifs de l'Arabie et que leur établissement dans l'Abyssinie s'est effectué de la même façon que celui des autres habitants de ce pays. Quant aux Juifs de l'Arabie, nos lecteurs connaissent déjà la thèse nouvellement développée par M. Dozy, qui a cherché à démontrer qu'ils y demeurent depuis les temps les plus reculés. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette question. Mais il nous semble qu'il est très-facile de prouver que les Juifs qui se trouvaient en Arabie du temps de Mahomet n'y sont certainement pas venus antérieurement au premier siècle avant l'ère chrétienne.

La lettre que nous publions ci-après nous a été communiquée par le rabbin Jacob Sapir de Jérusalem, qui a exécuté récemment un voyage d'exploration dans l'Yemen et dans l'Inde. Elle est intéressante non-seulement parce qu'elle est le premier document émané directement des Falachas qui soit venu à notre connaissance, mais aussi parce qu'elle nous montre l'état moral de cette tribu. Elle est écrite en gheez, excepté la date à la fin qui est en amharic. Mais la langue

de cette petite pièce n'est pas très-pure. Les fautes contre la grammaire de la langue gheez sont assez nombreuses. Quant aux personnes qui, au dire des auteurs de la lettre, ont jeté le trouble dans leurs consciences, en prétendant que les temps sont accomplis, que le Messie est venu et qu'ils devront rentrer dans la terre promise, nous croyons que ce sont les missionnaires anglais qui auront pu leur tenir ce langage. Voici le texte de ce document :

ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላከ ፡ እስራኤል ፡
አምላክ ፡ ለኵሉ ፡ መንፈስ ፡ ወለኵሉ ፡ ዘሥጋ ፡ ዛቲ ፡
ጠማር ፡ ዘተፈነወት ፡ እምኀበ ፡ አባ ፡ ጺጋ ፡ ትብጻሕ ፡
እምካህን ፡ ዘኢየሩሳሌም ፡ ካካ ፡ ዮሴፍ ፡ እምኵሎሙ ፡
እምእብራውያን ፡ ሊቀ ፡ ካህናት ፡ ካካ ፡ ዮሴፍ ፡
ትብጻሕ ፡ በእደ ፡ ቡርንከሰ ፡ ኀቤክሙ ። ሰላም ፡
ለክሙ ፡ አህቂን ፡ እብራውያን ፡ ቀዳሚ ፡ ዘፈነው
ክሙ ፡ ጠማረ ፡ በዕደ ፡ ዳንኤል ፡ ወልደ ፡ አናንያ ፡
አቡሁ ፡ ለሙሴ ፡ በጽሐኑ ፡ ጊዜሁ ፡ ከመ ፡ ንትመየጥ ፡
ኀቤክሙ ፡ ሀገርነ ፡ ሀገረ ፡ ቅድሰት ፡ ኢየሩሳሌም ፡
ንሕነሰ ፡ ነዳያን ፡ ሕዝብ ፡ ወአልብነ ፡ መጽፍን ፡ ወ
ኢነቢየ ፡ ወለእመ ፡ በጽሐ ፡ ጊዜሁ ፡ ፈንዉ ፡ ለነ ፡
ጠማረ ፡ ዘትበጽሕ ፡ ኀቤነ ፡ እስመ ፡ አንትሙ ፡ ትጌ
ይሉ ፡ እምኔነ ፡ ንግሩነ ፡ ወአጠይቁነ ፡ ኵሎ ፡ ዘይ
ከውን ፡ ዘይበጽሕ ፡ ኀቤነ ፡ ወንሕነሰ ፡ ዓቢይ ፡ ሁከ
ት ፡ ተሀውከ ፡ ልብነ ፡ እስመ ፡ ይብሉ ፡ በጽሐ ፡ ጊዜ
ሁ ፡ ሰብእ ፡ ሀገርነ ፡ ይብሉ ፡ ወትትፈለጡ ፡ እምክ
ርስቲያን ፡ ወተሐውሩ ፡ ብሔረክሙ ፡ ኢየሩሳሌም ፡
ወትትራከቡ ፡ ምስለ ፡ አህዊክሙ ፡ ወትሠውቡ ፡

መሰዋዕተ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ለአምላከ ፡ እስራኤል ፡ በሀገር ፡ ቅድስት ። ወእንተኒ ፡ ቢርንከስ ፡ ብእሴ ፡ እግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ናፈቅረከ ፡ ሖርከ ፡ አብጽሖ ፡ ለነ ፡ ዛተ ፡ ጠማረ ፡ እምኅበ ፡ አሐቂነ ፡ እብራውያን ፡ ሰላም ፡ ለክሙ ፡ ሰላም ፡ ለክሙ ፡ በብዙኅ ፡ ሰላም ፡ አሐቂነ ፡ እብራዊያን ፡ ዘሀሎክሙ ፡ በሕገ ፡ ኦሪት ፡ ዘወሀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለሙሴ ፡ ገብሩ ፡ በደብረ ፡ ሲና ፡ ዘፈነውከዋ ፡ ለዛቲ ፡ ጠማረ ፡ አባ ፡ ጸጋ ፡ አምላክ ፡ ፈነውኩ ፡ ለክሙ ፡ በሰብአት ፡ ኽሕ ፡ ከሥስት ፡ መቶ ፡ ሃምሳ ፡ አራት ፡ አመተ ፡ ዓለም ፡ በካልዕ ፡ ወርኅ ፡ ተፈጸመ ፡ ጠማረ ፡

Loué soit Dieu, le seigneur d'Israël, le seigneur de tout ce qui vit! Cette lettre est envoyée par Abbâ Ẓagâ au prêtre de Jérusalem, Kâkâ Joseph[1], à Kâkâ Joseph, le grand prêtre de tous les Juifs, par l'intermédiaire de Birinkôsa[2].

« La paix soit avec vous, ô nos frères Juifs! Nous vous avons envoyé une première lettre par l'intermédiaire de Daniel, fils d'Ananyah, père de Moïse. Le temps est-il venu que nous puissions rentrer auprès de vous, dans notre ville, la ville sainte, dans Jérusalem? Nous sommes un peuple malheureux, car nous n'avons pas de chef ni de prophète. Or si le temps est venu, envoyez-nous une lettre, car vous êtes mieux placés que nous; dites-nous et indiquez-nous l'état des choses. Quant à nous, une grande agitation s'est emparée de notre cœur, car des hommes de notre ville[3] disent que le temps est venu. Séparez-vous, disent-ils, des chrétiens et allez dans votre pays, à Jérusalem, et réunissez-

[1] Nous ignorons quel est le personnage ainsi nommé.
[2] C'est sans doute le nom défiguré d'un missionnaire.
[3] Cela peut se rapporter à l'Abyssinie, ou bien à la ville de Jérusalem.

vous à vos frères et offrez des sacrifices à Dieu, le seigneur d'Israël, dans la ville sainte.

« Et toi, Birinkôsa, homme de Dieu, pour l'amour que nous te portons, fais-nous parvenir cette lettre de la part de nos frères Juifs.

« La paix soit avec vous, la paix soit avec vous, avec beaucoup de salutations à vous, nos frères Juifs, qui êtes avec la loi que Dieu a donnée à Moïse, son serviteur, sur le mont Sinaï! Moi qui ai envoyé cette lettre, Abbâ Ẓagâ, juge. Je l'ai expédiée l'an sept mille six cent cinquante-quatre du monde, le deuxième mois. Fin de la lettre. »

HERMANN ZOTENBERG.

The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, with annotations. The ways of the Neiblan and notice of the Phongies or burmese monks, by the Rev. P. Bigandet. Rangoon, 1866, 8° (xi, 538 et v pages).

M. Bigandet, évêque de Ramatha et vicaire apostolique d'Ava et du Pégou, avait publié en 1858 une Vie de Bouddha d'après les sources birmanes; aujourd'hui il fait paraître une deuxième édition ou plutôt un nouvel ouvrage beaucoup plus complet sur le même sujet. Les nombreuses additions qui distinguent cette édition et en ont presque doublé l'étendue, sont surtout tirées du *Totha-gatha-oudara*, ouvrage que M. Bigandet n'avait pas pu se procurer lorsqu'il a préparé sa première publication. Ce livre mérite une notice étendue et détaillée; mais il faut que je me contente d'appeler l'attention des savants sur l'œuvre d'un des missionnaires qui ont le mieux compris le devoir qui leur incombe d'étudier dans les sources mêmes les croyances du peuple qu'ils veulent convertir, et qui ont su le mieux faire servir à l'avancement de la science les facilités que leur donne le contact intime avec les populations parmi lesquelles ils résident. — J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI 1867.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

SÛTRA DES QUATRE PERFECTIONS (CHATUSHKA NIRAHÂRA).

PAR M. FEER.

Dans un précédent travail sur les quatre préceptes, j'ai parlé plusieurs fois du *Chatushka Nirahâra*[1]; j'en ai même cité plusieurs articles. Malgré les obscurités fréquentes et les rêveries extravagantes qui le déparent, il me paraît utile de donner les énumérations quaternaires qu'il renferme au nombre de quarante-trois. J'avais songé d'abord à ne donner que cette liste; mais c'eût été lui ôter sa physionomie propre, et comme le sûtra où elle se trouve n'est pas fort long, je me décide à le donner tout entier; j'aurai soin seulement de détacher et de faire ressortir les énumérations qui en sont la partie essentielle. Toutefois, pour rendre cette lecture plus

[1] Transcription. Sanscrit : *u* = *ou*, *j* = *dj*, *ch* = *tch*, *sh* = *ch*; *h*, ajouté à une consonne, exprime l'aspirée. —Tibétain : mêmes conventions, si ce n'est que *j* et *dj* s'expriment comme en français; *ts'* représente l'aspirée de *ts*. — Les autres lettres ont la même valeur qu'en français.

facile ou plus intéressante, je crois devoir faire précéder la traduction de ce traité d'une analyse succincte et de quelques considérations.

Le *Chatushka Nirahâra* est un sûtra de Grand Véhicule, comme le titre l'atteste et comme la contexture du récit le démontre. Les quarante-trois énumérations y sont faites par Manjuçrî[1]. Ainsi que je l'ai déjà fait observer, le Buddha n'y joue qu'un rôle passif, au moins dans la première partie; l'enseignement y est donné à un dieu du Tushita, qui se trouvait mêlé, avec d'autres dieux, à l'assemblée des Bhixus et des Bôdhisattvas. Après avoir entendu successivement les enseignements du Buddha, qui ne nous sont pas rapportés, et ceux de Manjuçrî, donnés tout au long, le dieu, par reconnaissance, couvre l'assemblée de fleurs surnaturelles, ce à quoi les bouddhistes répondent par une apparition de Bôdhisattvas, en nombre immense: moment solennel signalé par un sourire du Buddha! La présence de ces personnages devient alors le sujet de la discussion. Après avoir donné une idée de leur nombre incalculable, on fait remarquer que ces êtres extraordinaires ont été amenés à la perfection par Manjuçrî et son enseignement des *Nirahâra* : ce qui provoque deux énumérations nouvelles, les *trente-cinq causes de maturation* et les *dix sujets d'orgueil* d'un Bôdhisattva. Le sûtra se termine par un éloge de la loi du Buddha, qui, en prévision de son Nirvâna prochain,

[1] M. Vassilief fait remarquer que la tâche de répandre le bouddhisme incombe surtout à Manjuçrî. (*Le Bouddhisme*, p. 125.)

confie à Maitrêya, son futur successeur dans la série des Buddhas, et à ses disciples, continuateurs de son œuvre pendant la période qui lui est échue à lui-même, l'ensemble de sa doctrine et spécialement la partie qui fait l'objet du sûtra, *les quatre Nirahâra*, décorés aussi du titre de « chemin de la maturation parfaite des Bôdhisattvas. » Ainsi, quoique la partie essentielle de l'enseignement ne soit pas donnée dans le sûtra par le Buddha lui-même, cet enseignement est approuvé, confirmé et même dénommé par le Buddha. Cette disposition tient à une tradition qui doit remonter aux origines du bouddhisme; car dans plusieurs épisodes de la vie de Buddha, épisodes authentiques selon toute apparence, ou établis sur des récits très-anciens, on voit Çâkyamuni confier à tel ou tel de ses disciples l'exécution de tel ou tel acte, l'enseignement de telle ou telle doctrine.

Je me réserve de faire aux différents passages de la traduction les remarques les plus importantes que le texte paraîtra requérir; je veux seulement, dès à présent, entrer dans quelques considérations générales.

Ce n'est pas par cette expression, *les quatre perfections*, mais par celle-ci, *les perfections, quatre par quatre*, qu'il faudrait traduire le sanscrit *Chatushka Nirahâra*. Peut-être le suffixe *ka* a-t-il cette valeur distributive : le tibétain ne l'exprime pas; le terme qu'il emploie, *vji-pa*, signifie ordinairement « quatrième, ou composé de quatre, » ce qui n'est point

ici le cas. Notre texte se compose de quatre fois quarante-trois, ou cent soixante-douze propositions, groupées quatre par quatre. Chaque groupe est pourvu d'un titre.

Que représentent ces cent soixante-douze propositions? Je remarque d'abord que quelques-unes sont répétées plusieurs fois, tantôt avec quelques variantes, tantôt dans des termes identiques. Il y aurait donc un travail à faire pour ramener à l'unité ces divergences secondaires, et donner en quelque sorte la substance de l'énumération. Afin de présenter le sûtra dans sa forme native, nous ne ferons pas ce travail; mais nous le préparerons ou le faciliterons à ceux qui seraient tentés de le faire, en renvoyant d'un article à l'autre pour les termes communs qui s'y trouvent[1].

Toutes les cent soixante-douze propositions dont nous parlons n'ont pas une égale valeur : les dix derniers articles, par exemple, se rapportent à des rêves, à des hallucinations étranges. La vue d'un vase, d'une jeune fille offrant des fleurs, et d'autres visions semblables, peuvent avoir une certaine valeur allégorique, mais ne paraissent pas être dans un rapport immédiat avec la doctrine bouddhique. Nous insisterons peu sur cette partie de l'énumération; mais l'autre partie renferme de nombreux points de doctrine et de morale, points indiqués

[1] Plusieurs de ces termes se retrouvent dans le Lalitavistara, à l'énumération des « cent-huit portes de la loi. » (*Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 39, 47.)

d'un mot, et dont chacun pourrait fournir la matière d'une explication détaillée. Aussi peut-on considérer le *Chatushka Nirahâra* comme une sorte de résumé du bouddhisme; les principales théories y sont représentées. Sans doute il est incomplet, et l'on peut y trouver des lacunes; mais cela n'empêche pas qu'on ne soit autorisé à y voir une sorte de concentration de la doctrine. Il y aurait une question plus épineuse à examiner, ce serait de rechercher s'il n'est pas spécial à une certaine école. Je ne saurais me prononcer sur ce point délicat; mais il me semble que notre sûtra se tient en dehors des discussions d'école, et se borne à rassembler, dans une sorte de catéchisme, les théories les plus importantes et les mieux reconnues du Grand Véhicule. Les expressions «joie excellente, pied, main, etc. des Bôdhisattvas,» indiquent suffisamment l'intention de graver dans la mémoire certains préceptes, tels que l'attention à écouter la loi, la libéralité, le détachement, etc. L'idée qui domine dans cette série de préceptes, c'est celle de la *perfection*, ou plutôt du perfectionnement appliqué à tous les êtres.

Cette idée de perfectionnement est exprimée par le mot sanscrit *Nirahâra*, qui ne se trouve pas dans les dictionnaires. Les titres des ouvrages du Kandjur ne l'offrent que deux fois, dans notre sûtra, et dans le *Bôdhisattva-Pratimôxa-Chatushka-Nirahâra*, qui en est voisin et fait partie du groupe de sûtras auquel appartient notre texte. Le mot tibétain qui traduit Nirahâra est *sgrub-pa;* dans plusieurs de ces

de dieux, qui vivent au sein *de la région* du désir, et qui vivent au sein *de la région* de la forme[1].

Puis Bhagavat, entouré complétement d'une assemblée de plusieurs milliers, regardant en avant[2], se mit à enseigner la loi.

Ensuite Manjuçrî-Kumâra-Bhûta[3], pour faire une

Le texte ajoute *sha stag* «simplement, seulement.» Les mots *kavacha, varma* «cuirasse,» se prenant dans le sens de «amulette,» ce qui est naturel, puisqu'un amulette est une arme défensive, j'adopte cette dernière acception. Je remarque seulement que le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne la phrase *gô-chha-bgôs-lta-bu* (qui devrait répondre à *varma sannaddha sadriça* «semblable à celui qui est revêtu d'une armure ou d'un amulette») avec le mot sanscrit *avasthita.* Si l'on adoptait cet équivalent, il faudrait traduire : «qui étaient là en simples assistants.» — La *cuirasse* est l'emblème de la vigilance dans le *Trisamvara nidéça,* ch. VII. (V. Vassilief, I, 156.)

[1] La région du *désir* est la région inférieure du ciel; la région de la *forme* est la région intermédiaire; il en existe une troisième, la région supérieure, dite *sans forme,* dont il n'est point parlé ici.

[2] *Regardant en avant.* Le tome VI de la *Société académique de Saint-Quentin* contient un mémoire sur deux figures du Buddha, l'une assise dans la position ordinaire, l'autre debout; l'auteur du mémoire, M. Textor de Ravisi, remarque (p. 309) que la figure debout a le *regard dirigé en avant,* tandis que la figure assise a les yeux baissés. Celle-ci représente bien certainement le *Buddha méditant;* il est donc probable que l'autre représente le *Buddha enseignant.* Cette particularité de la direction du regard n'est point indiquée dans la copie du bas-relief donné par M. Pavie, jointe par M. Foucaux à son Rgya tch'er rol-pa, et qui représente le Buddha dans les deux attitudes, celle de la méditation et celle de la prédication. Notre texte nous autorise à voir dans les figures qui ont le regard dirigé en avant le *Buddha prêchant.*

[3] Le nom complet de Manjuçrî, *Manjuçrî Kumâra Bhûta* «Manjuçrî, devenu jeune homme,» est bien connu. Si les réflexions que j'ai faites sur le mot *kumâra* (*Journ. asiat.* octob.-nov. 1866, p. 305, 306), et que je ne répète pas ici, sont justes, cette désignation

offrande, prit un baldaquin [1] en pierres précieuses, de la mesure de dix milles, et l'assujettit sur l'excroissance de la tête de Bhagavat. Or, au sein de cette assemblée, il y avait un fils de dieu, de la section du Tushita, appelé *Çrîbhadravat*[2], qui ne voulut pas se détourner de la Bôdhi parfaite et sans supérieure. Absorbé dans la méditation, il se mêla à cette séance, y prit place, et, s'étant levé de dessus le tapis où il était assis, il ramena son vêtement sur son épaule, mit en terre la rotule du genou droit[3], puis, ayant joint les mains et s'étant incliné du côté où était Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, il adressa ces paroles à Manjucrî-Kumâra-Bhûta : « Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, n'es-tu pas encore satisfait d'avoir accompli l'œuvre de l'offrande au Tathâgata? » — Manjuçrî reprit : « Fils d'un dieu, comment entends-tu ceci? Le grand Océan est-il jamais rassasié de toutes les eaux qu'il reçoit? » Le fils d'un dieu répondit : « Manjuçrî, cela n'est pas. » — Manjuçrî repartit : « Fils

revient à dire, « Manjuçrî devenu Bôdhisattva, » ou simplement « le Bôdhisattva Manjuçrî. »

[1] *gdugs*, sanscrit *chhatra* « parasol. »

[2] *Crîbhadravat* ou *Crîbhadramat*. Le mot tibétain est *dpal-bzangs-ldan*. Le premier mot, *dpal*, rend toujours le sanscrit *crî*; le deuxième, *bzangs* (pour *bzang*), traduit le sanscrit *bhadra*, le suffixe *ldan* répond aux suffixes sanscrits *vat* et *mat*. Ce mot signifie « qui possède une heureuse fortune, ou la prospérité de la fortune. » *Bhadraçrî* ou *bhadraçraya*, désigne le « santal. » Peut-être le nom signifie-t-il « qui possède un santal, » et doit-il se lire *Bhadraçrîmat*. — On sait que le *Tushita* (joyeux) est un des étages de la région du désir.

[3] Geste souvent décrit dans les sûtras, et qui sera reproduit de nouveau dans celui-ci même.

tion de Brahmâ[1], développe bien, je t'en prie, ô Manjuçrî, cette exposition suivie de la loi, appelée *les quatre perfections du chemin des Bôdhisattvas.* Moi et cette assemblée tout entière, nous désirons l'entendre. Manjuçrî, on ne refuse pas aux Bôdhisattvas la communication de la loi; on ne refuse pas de les faire participer[2] à la doctrine de celui qui enseigne. »

Manjuçrî répondit : « Fils d'un dieu, écoute, et retiens bien, je t'exposerai cet enchaînement de la doctrine appelée *les quatre perfections* (*Nirahâra*[3]).

[1] *Brahma-kâyika :* Ces dieux habitent la plus basse des quatre régions de la contemplation. Leur chef, Brahma, est toujours décrit avec sa touffe de cheveux. (Voyez *Rgya-tch'er-rol-pa,* p. 366 et suiv.)

[2] *Dpê-mkhyud :* « Retenir ses livres, refuser de les prêter. » Expression singulière et originale, très-significative.

[3] Je donne les *nirahâra* sans reproduire la forme tibétaine, qui met en tête de chacun d'eux l'introduction : « Fils d'un dieu, voici les quatre..... — Quels sont ces quatre? — Ce sont.....» et à la fin, la conclusion répétant le titre : « Fils d'un dieu, tels sont les quatre..... » Je me borne à traduire le titre et les sentences de chaque article, en lui donnant un numéro en chiffres romains, en même temps qu'un numéro en chiffres arabes à chacune des sentences. Pour faciliter les comparaisons, j'ajoute après chaque mot important les articles ou les sentences dans lesquels on peut les retrouver; le chiffre romain, quand il est seul, indique que le terme dont il s'agit se trouve dans le titre, ou est répété dans les quatre sentences de l'article auquel on renvoie. Pour les mots qui reviennent souvent, tels que les mots « être, loi, » je me borne à indiquer tous les passages dans le premier où ils se rencontrent, et à renvoyer ensuite à ce premier passage chaque fois que ces mots se retrouvent. Les notes explicatives, mises au bas des pages pour ces articles, portent en tête le numéro de l'article en chiffres romains, et renferment intérieurement les numéros des sentences pour lesquelles il a paru bon de faire quelques remarques. Les lettres du texte insérées entre

I.

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་ལྷག་པའི་བསམ་པའི་སེམས་བསྐྱེད་
པར་རིགས་པར་བྱའོ།།

1. སེམས་བན་དཔག་ཏུ་མེད་པ་བསྡུ་བའི་ཕྱིར་སེམས་བསྐྱེད་པ།
2. སེམས་ཅན་དཔག་ཏུ་མེད་པ་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་◦།
3. དགེ་བའི་རྩ་བ་དཔག་ཏུ་མེད་པ་བསགས་པའི་ཕྱིར་◦།
4. སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་དཔག་ཏུ་མེད་པ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་
རྟོགས་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་◦།

CE QU'IL EST CONVENABLE QUE LES BÔDHISATTVAS FASSENT POUR CRÉER LA PENSÉE D'UN DÉSIR ÉLEVÉ (XXII, 1).

1. Créer une pensée en vue de rassembler (VIII, 2 ; XV, 4 ; XVI, 3) des êtres (2, VII, 4 ; IX, 1 ; XIII, 3 ; XIV, 4 ; XIX, 4 ; XX, 4 ; XXII, 3 ; XXVIII, 1 ; XXIX. 3) sans nombre ;
2. Créer une pensée en vue de mûrir (VI, 3 ; VII, 4 ; IX, 1 ; XIII, 3 ; XIV, 4) complétement des êtres sans nombre ;
3. Créer une pensée en vue d'accumuler d'innombrables racines de vertus (XII, 4 ; XIII, 4 ; XXXII, 4).

parenthèses (), sans autre indication, sont celles qu'on propose d'en *retrancher ;* pour celles qui sont entre crochets [ ], on propose de les *ajouter.*

I, *titre. Lhag-pai-bsam-pa* « Méditation ou désir de quelque chose de plus. » *Lhag-pa* rend souvent la préposition sanscrite *adhi,* et d'ailleurs le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne le sanscrit *adhyâçaya* « désir vers, tendance de la pensée. » Ce mot doit désigner l'aspiration vers le bien, une sainte ambition : ce que confirment les quatre sentences placées sous cette rubrique.

4. Créer une pensée en vue de comprendre parfaitement et à fond (VII, 3) l'incommensurable doctrine ou loi (VII, 3; IX, 4; XI, 1, 4; XIII, 2; XVI, 2; XVII, 3; XX, 2; XXIV, 1; XXVII, 3; XLII, 3, 4) du Buddha.

II.

བྱུར ◦ ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བྲག་ལྷ་བྱ་ཡིན་ནོ།།

1. སློང་བ་རྣམས་ལ་ཁོང་ཁྲོ་བ་མེད་པའི་སེམས་།

2. ལོག་པར་ཞུགས་པ་རྣམས་ལ་སྙིང་རྗེ་བའི◦

3. ཤེས་རབ་ལས་མ་ཉམས་པའི་◦

4. རྩོམ་པ་ཉམས (ou རྣམས?) འོག་ཏུ་ཆུད་པར་བྱེད་པའི◦

II, 1. *Ceux qui demandent: slong-va.* La lettre ང est très-informe, on pourrait lire བ, ce qui donnerait *slob*, «disciple,» ou plutôt «professeur.» Quant à *slong-va*, ce mot signifie «mendiant.» Nous le retrouverons plus loin, XXVIII, 3, où il n'est guère moins embarrassant qu'ici. On pourrait le prendre dans le sens de «moine» (*Bhixu*); mais il devrait y avoir *dgê-slong*: l'ellipse de *dgê* ne serait-elle pas trop forte? En donnant les équivalents sanscrits *vata :, bhixaka :,* le Dictionnaire tibétain-sanscrit paraît attribuer à ce mot la signification de «mendiant, qui demande.» Je le prends donc dans le sens de «nécessiteux,» soit au moral, soit au physique, mais surtout au moral. La deuxième sentence paraît assez bien justifier cette interprétation. — 4. *Rts'ôm-pa ñams-hôg-tu-ch'ud-par-byed-pahi-sems. Rtsôm-pa* (*sârambha, upakrama, kriya*) signifie «entreprise, commencement.» Seulement, pour que le sens fût ainsi précisé, il faudrait le passé *rtsôms;* le présent *rtsôm* signifie rigoureusement «celui qui commence, entreprend.» *Nams* signifie «diminué, détérioré.» Je lirais volontiers *rnams*, pour y voir un signe de pluralité joint à *rtsôm-pa*, si plus tard *ñams* ne se retrouvait écrit de la même manière dans une phrase calquée sur celle-ci : *hôg-tu ch'ud-pa*, signifie «entrer ou mettre à la suite.» Le Dictionnaire tibétain-sanscrit dit *gata, pravishṭa* «allé, entré,» *ch'ud* paraît identique à *ts'ud*. (Voy. *Journal*

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS, SEMBLABLE À UN ROCHER.

1. Un esprit exempt de colère (IX, 1; XXVIII, 3) envers ceux qui demandent;
2. Un esprit de compassion (III, 4; XXXIII, 2) envers les égarés;
3. Un esprit qui empêche de déchoir de la Prajñâ (haute science) (XXIII, 2; XXV, 4; XXXIII, 4);
4. Un esprit d'achèvement (ou de persévérance) à la suite des entreprises commencées.

III.

བྱང༠ གྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་མངོན་པར་འཕགས་པ་ཡིན་ནོ༎

1. ཚུལ་ཁྲིམས་མངོན་པར་འཕགས་པ་།
2. ཐོས་པ་མངོན་པར་འཕགས་པ།
3. བྱམས་པ་ཆེན་པོ་མངོན་པར་འཕགས་པ།
4. སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་མངོན་པར་འཕགས་པ༎

PRODUCTION DE PENSÉE SUPÉRIEURE DES BÔDHISATTVAS.

1. La moralité (III, 1; XXIII, 1; XXV, 2) supérieure;
2. L'audition (III, 2; XV, 1; XVI, 1; XX, 2; XXV, 3; XXXII, 3) supérieure *de la doctrine;*

asiatique, octobre-novembre 1866, p. 351.) En conséquence, si on lit *ñams,* la phrase devra se traduire : « un esprit qui fait poursuivre ou reprendre les entreprises, même après qu'elles ont été compromises. » (Exhortation à ne pas se laisser abattre) : Si on lit *rnams,* on traduira : « un esprit déterminé à poursuivre résolûment les entreprises commencées, ou à imiter, suivre ceux qui entreprennent et donnent l'exemple. » J'adopte la deuxième interprétation, comme la plus conforme à la pensée générale du texte.

3. Le grand amour (XXIV, 3; XXXIII, 3) supérieur;
4. La grande compassion (III, 4; XXXIII, 3) supérieure.

IV.

བྱང° ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བརྟན་པ། སྙིང་པོ་ཅན། མི་ཕྱེད་པ།
རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའོ།།

1. བསམ་པ་ལས་མི་ཕྱེད་པ།
2. འཛའ་ (ou འཛང?) བ་ལས་མི °
3. ནན་ཏན་ལས་མི°
4. ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལས་མི°།

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS SEMBLABLE AU DIAMANT, FERME, ESSENTIELLE, ET DONT ILS NE SE SÉPARENT PAS.

1. Ne pas se séparer de la méditation (XVIII, 3; XXXIII, 1);
3. Ne pas se séparer de la sagesse (?);
3. Ne pas se séparer du zèle (XII, 1; XXXI, 4);
4. Ne pas se séparer du Grand Véhicule.

IV, *titre.* « Essentielle. » *Sñing-pó* « ayant l'essence » — « Dont ils ne se séparent pas. » *Mi phyed-pa,* littéralement « indivisible. » La suite indique de quelle manière on doit l'entendre. — 2. *Sagesse.* Le texte porte *hdzah-va,* qui paraît ne pas exister; je lis *hdzanq-va,* identique à *hdzangs-va* « sage, » que je prends comme le substantif « sagesse; » car il s'agit ici de qualités, non de personnes. On pourrait aussi lire *hdzab-pa* « effort, application. » Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *ma-hdzah-va, amitra* « ennemi. » *Hdzah-va* signifierait donc « ami, » et notre sentence « ne pas se séparer d'un ami »?

V.

བྱང° ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བསྟེན་དཀའ་བ་ཡིན་ནོ།།

1. ཉོན་མོངས་པ་དང་མ་འདྲེས་པ།
2. རྙེད་པ་དང༌། བཀུར་སྟི་དང༌། ཚིགས་སུ་བཅད་པ་ཐམས་ཅད་དང་མ°
3. ཐེག་པ་དམན་པ་དང་མ°
4. སྐྱེ་བོ་མི་བགྲུངས་པ་ཐམས་ཅད་དང་མ°

PRODUCTION DE PENSÉE À LAQUELLE IL SERAIT DANGEREUX POUR LES BÔDHISATTVAS DE SE CONFIER.

1. Ne pas être mêlé à la corruption morale (XIX, 3; XXIX, 2);
2. Ne pas être mêlé à tout ce qui est gain, honneur, poésie *profane;*
3. Ne pas être mêlé au Petit Véhicule;
4. Ne pas être mêlé aux hommes qui ne sont pas éclairés (ou purifiés).

VI.

བྱང° སེམས་བསྐྱེད་པ་བླ་ན་མེད་པའོ།།

1. འཕངས་པའི་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་གཏོང་བའི་སེམས།

V, 2. Interdiction singulière ! Je rends par « honneur » l'expression *bkur-sti* « marque de respect ; » peut-être y faut-il joindre le mot *rñéd,* que je traduis par « gain ; » car on dit *rñed-bkur* « hommage. » L'expression *ts'igs-su-bchad-pa* rend ordinairement le mot *gâthâ* (stances bouddhiques). Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *çlôka,* nom ordinaire du langage rhythmé.

VI, 1. *Hphangs-pai-dngôs-pô* « matière à rejet ou à sacrifice. » Le

2. བྱིན་ནས་འགྱོད་པ་མེད་པའི་སེམས།

3. རྣམ་པར་སྨིན་པ་ལ་རེ་བ་མེད་པའི་སེམས།

4. བྱང་ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་སེམས།

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS À LAQUELLE IL N'Y A RIEN DE SUPÉRIEUR.

1. La pensée de renoncer à tout ce qui peut être rejeté;
2. La pensée par laquelle on ne se repent pas d'avoir donné (XX, 3);
3. La pensée qui consiste à ne pas espérer (XXII, 4) en la maturité (I, 2; VII, 4; IX, 1; XIII, 3; XIV, 4) parfaite;
4. La pensée de la bénédiction parfaite (VI, 4; XVI, 4; XVII, 4; XXXIII, 2) qui réside dans la Bôdhi (VI, 4; XVI, 4; XXIV, 4).

VII.

བྱང° ཀྱི་སྡེ་པོར་ཕྱིན་པའི་ཆོས་སོ།།

1. ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ།

2. ཐབས་ལ་མཁས་པ།

Dictionnaire tibétain-sanscrit donne des significations qui comportent toutes l'idée de « rejet, » sauf une : *priyâ* « bien-aimée. » — 3. Sentence assez inattendue, qui contient sans doute une allusion à des doctrines contraires au bouddhisme; elle est à la fois complétée et interprétée par la suivante; il suffit d'ajouter à notre phrase cette restriction : « sans la Bôdhi. »

VII, 2. Sujet favori des bouddhistes. Notre sentence forme le titre du dix-neuvième sûtra du XXe volume du Mdo. On la retrouve dans le titre du septième ouvrage du XXXe volume de la même section. Il est aussi question de la méthode ou des procédés (*thabs*) dans *Mdo*, XI, 4; *Rgyud*, III, 6, et XIX, 24.

3. དམ་པའི་ཆོས་ཡོངས་སུ་འཛིན་པ།

4. སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱེད་པ།

LOIS (OU PRÉCEPTES) PAR LESQUELS LES BÔDHISATTVAS ARRIVENT AU SOMMET DE LA TÊTE (OU À LA CIME LA PLUS ÉLEVÉE).

1. La Prajñâ pâramitâ (science transcendante);
2. La science de la méthode (ou l'habileté dans les moyens) (XIV, 4, XXXIII, 4);
3. La possession (ou la compréhension) parfaite (I, 4) de la loi (I, 4);
4. La parfaite maturation (XIV, 4) des êtres.

VIII.

བྱང° ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ལམ་སྟོན་པར་བྱེད་པའོ།།

1. ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རྣམས་ལ་བརྟེན་པ།

2. བསྡུ་བའི་དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་རྗེས་སུ་མཐུན་པ།

3. ཚངས་པའི་གནས་སྒྲུབ་པ།

4. མངོན་པར་ཤེས་པས་རྣམ་པར་རྩེ་བ།

VIII, *titre*. Ou *ce par quoi les Bôdhisattvas montrent, etc.* 1. Pour les Pâramitâs, ou «vertus, perfections,» voir Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, p. 544 et suiv. — 2. Les bases de la réunion (*sangrahavastu*) sont au nombre de quatre: 1° le don (*dânam*); 2° les paroles agréables (*priyavâditâ*); 3° les services rendus (*arthacharyâ*); 4° la communauté du but à atteindre (*samânârtha*). (Voy. *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 51 et 45, et *Buddhistische Triglotte*, 12 *b*.) Le brahmanisme connaît aussi, sous le nom de *Sambandhanam* «liaison,» quatre choses qui sont: 1° la compassion (*dayâ*); 2° l'amour envers les êtres (*maitrî bhûteshû*); 3° la libéralité (*dânam*); 4° les douces paroles (*madhurâ vâk*). *Mahâbhârata. Adi-parva*, 3562. Fauche, I, 377.

CE QUI MONTRE LE CHEMIN DE LA BÔDHI (XXIV, 4) POUR DES BÔDHISATTVAS.

1. L'application aux Pâramitâs;
2. L'observation des bases de la réunion;
3. L'achèvement de la demeure de pureté (VIII, 3);
4. L'action de se divertir avec la science surnaturelle (l'Abhijñâ) (XXVI, 2).

IX.

བྱང° ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་ནོམ་པ་དམ་པ་མཆོག་ཡིན་ནོ ||

1. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁོང་ཁྲོ་བ་མེད་པ །
2. གང་དག་དེ་དང་འགལ་བར་བྱེད་པ་དེ་དག་ཉིད་ལ་རབ་ཏུ་ཐར་བར་བྱ་བར་སེམས་སྐྱེད་པ །

IX, 2. «Ceux qui transgressent» = *hgal-va;* peut-être faut-il traduire : «les fauteurs de schisme.» Le schisme paraît avoir été le grand effroi des bouddhistes, qui l'ont cependant pratiqué sur une vaste échelle. — 3. «La vigilance.» J'ai déjà parlé de ce mot (*Journ. asiat.* octobre-novembre 1866, p. 287), où il est écrit par erreur *bad,* au lieu de *bag.* Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *apramâda* «soin, vigilance;» pour *bag-méd,* négation de notre terme, il donne *pramâda* «incurie, négligence, erreur,» et *anapaya* «recherche passionnée, haine, hostilité.» Peut-être a-t-on confondu ici les termes *pramada* «ivresse» et *pramâda* «stupidité, négligence.» Schmidt traduit : «sans soin ou préoccupation.» Le même, pour *bag-yôd,* donne «moral, réglé, chaste, pur.» Ce terme paraît désigner, en général, la droiture, la pureté intellectuelle et morale. — 4. *Dbul-vas* (par la pauvreté), *phongs-par-gyur* (devenu malheureux). *Dbul-pô* signifie «pauvre;» je crois pouvoir traduire *dbul-va* par «pauvreté;» il s'agit sans doute de celui qu'un dénûment absolu empêche de pratiquer la libéralité (*dânam*), et qui cependant n'est point pour cela dispensé de se conformer à la loi.

3. ཅི་ཙམ་གྱི་ཡུལ་རྒྱ་ཆེན་པོ་ཞིག་འགྱུར་ཀྱང་དེ་ལ་བག་ཡོད་པ།
4. ཅི་ཙམ་དུ་དབུལ་བས་ཕོངས་པར་གྱུར་ཀྱང་ཆོས་སྤྱོད་པ།

MANIÈRE BONNE ET EXCELLENTE POUR LES BÔDHISATTVAS DE SAISIR LA LOI.

1. Absence de colère (II, 1; XXVIII, 3) envers tous les êtres;
2. Production d'une pensée pour que ceux qui transgressent, quels qu'ils soient, ceux-là mêmes soient délivrés (XXIII, 4);
3. En quelques contrées vastes et étendues que l'on soit arrivé, qu'on y pratique la vigilance;
4. A quelque degré de pauvreté (XVI, 3) que l'on soit réduit, il reste cependant à pratiquer la loi (I, 4 etc.).

X.

བྱང° ཀྱི་མོས་པའོ།།

1. ཁྱིམ་པར་གྱུར་ན་བདག་གི་ལོངས་སྤྱོད་ཀྱིས་ཆོག་ཤེས་པ།
2. གཞན་གྱི་ནོར་ལ་མངོན་པར་འདོད་པ་མེད་པ།

X, *titre*. *Mós-pa*. Schmidt donne « Achtung, Aufmerksamkeit, Gefallen, Wohlwollen. » Le Dictionnaire tibétain-sanscrit: *adhimakti abhilâsha* « désir, inclination, » *prayatam*, qu'il faut sans doute lire *prayatnam* « effort » (peut-être *priyatam* ou *priyatâ* « tendresse, affection, objet aimé » ?). Il faut prendre ce mot dans un sens restrictif: « Ce à quoi les Bôdhisattvas doivent borner leurs désirs. »

X, 1. Ou « de ce qu'on possède soi-même. » La difficulté vient de *vdag-gi* (*vdag-gi longs-spyod gyis chkog-shes*), qui signifie « maître » (*khyimbdag* « maître de maison »), et qui signifie aussi « moi, » mais est de plus susceptible du sens réfléchi. Le Dictionnaire tibétain-sanscrit le rend par *sva* « soi, » *aham* « moi, » *prabhu* « maître. » Selon qu'on

3. རབ་ཏུ་བྱུང་ནས་འཕགས་པའི་རིགས་ཀྱིས་ཆོག་ཤེས་པ།

4. སྦྱངས་པའི་ཡོན་ཏན་དང། ཡོ་བྱད་བསྐྱུངས་པ།

RÉSERVE QUE DOIVENT AVOIR LES BÔDHISATTVAS.

1. Quand on est dans une maison, se contenter de ce que possède le maître;
2. Ne pas désirer le bien d'autrui;
3. Quand on a adopté la vie religieuse, se contenter de la science vénérable;
4. Amoindrir les qualités de l'agitation et l'appareil extérieur (XXIV, 3).

XI.

བྱང༌° ཀྱི་སྦྱིན་པའོ ॥

1. ཆོས་སྦྱིན་པ།
2. ཟང་ཟིང་སྦྱིན་པ།

adopte l'un ou l'autre sens, la phrase signifie : ou bien qu'on ne doit pas entraîner le maître de maison à des dépenses extraordinaires, ou bien qu'on doit lui épargner toute dépense quelle qu'elle soit. » — 4. *Qualités de l'agitation : spyangs pa-i yon-tan,* sanscrit *dhutaguṇa* (Dictionnaire tibétain-sanscrit). Je pense qu'il s'agit de l'agitation mondaine. *Appareil extérieur : yô byad,* sanscrit *parishkâra, upachara, vittam* « embellissement, abondance de bien, troupe de serviteurs. » Toute cette stance a pour but d'exalter le renoncement.

XI, 2. *Zang-zing,* sanscrit *amisha* (Dictionnaire tibétain-sanscrit), mot que Wilson traduit « 1° Luxury; 2° Honesty, simplicity. » Schmidt donne pour le mot tibétain le sens de « biens, effets, marchandises. » Cette stance paraît faire allusion à ce que l'on donne aux Bôdhisattvas aussi bien qu'à ce qu'ils donnent eux-mêmes; la deuxième sentence et peut-être la troisième rentrent dans la première acception.

3. ཤོག་ཤོག་དང་། སྣག་ཚ་དང་། སྨྱུ་གུ་དང་། གླེགས་བམ་སྦྱིན་པ་།
4. ཆོས་སྨྲ་བ་ལ་བསམ་པ་ཐག པ་ནས་ལེགས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་སྦྱིན་པ།

DON DES BÔDHISATTVAS.

1. Don de la loi (I, 4);
2. Don de marchandises (diverses);
3. Don de papier, d'encre, de calame, de tablettes (ou de livres);
4. Quand on a lié sa pensée à la promulgation de la loi (I, 4), c'est bien (dit-on) en cela que consiste le don.

XII.

བྱང༌ སྙིང་པོ་ཉིད་དོ ||

1. ཐོས་པ་ལས་ནན་ཏན་སྙིང་པོ་ཉིད།
2. ལོངས་སྤྱོད་རྣམས་ལས་གཏོང་བའི་སྙིང༌
3. ལུས་ལས་བླ་མ་ལ(ས)་བསྙེན་བཀུར་བྱ་བ[འི]་སྙིང༌
4. སྲོག་ལས་དགེ་བའི་རྩ་བ་བསྐྱེད་པའི་སྙིང་༌ །

LA PUISSANCE INTÉRIEURE DES BÔDHISATTVAS.

1. De l'audition (v. III, 2) *vient* la puissance intérieure du zèle (IV, 3; XXXI, 4);
2. Des richesses (X, 1, XVI, 4) *vient* la puissance intérieure du sacrifice;

XII, *titre*. *Sñing-po-ñid* « essence, qualité essentielle. » — 3. *Lus las bla-ma la S.* Cet *s* me paraît être une faute, je le retranche. *Lus* (à l'ablatif ici) signifie « corps. » Cependant la même racine signifie « reste, reliques; » il est vrai qu'elle est alors suivie du suffixe *pa;* si ce n'était cette considération, on pourrait traduire : « des reliques vient la puissance de vénérer les Lamas. » Ces personnages sont, en effet, les seuls dont on conserve les restes pour les honorer.

3. Du corps (XXIII, 2; XXXI, 1) *vient* la puissance de vénérer les Lamas;
4. De la vie *vient* la puissance de produire des racines de vertus (I, 3; XIII, 4; XXXII, 4).

XIII.

བྱང° ཀྱི་ཡོངས་སུ་གཏང་བར་མི་བྱ་བའོ༎

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ཡོངས་སུ་གཏང་བར་མི་བྱ་བ།
2. དམ་པའི་ཆོས་ཡོངས་སུ° །
3. སེམས་ཅན་ཡོངས་ས° །
4. དགེ་བའི་རྩ་བའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་བཙལ་བ་ཡོངས་སུ° ༎

CE QU'IL EST ABSOLUMENT NÉCESSAIRE POUR LES BÔDHISATTVAS DE NE PAS ABANDONNER.

1. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi (XXI, 1; XXXI, 1);
2. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner la bonne loi (I, 4, etc.);
3. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner les êtres (I, 1, etc.);
4. Il est absolument nécessaire de n'abandonner la recherche d'aucune des lois des racines de vertus (I, 3; XII, 4; XIII, 4).

XIII. L'expression *gtong-va* se prend dans un double sens, que notre texte fournit tour à tour : « abandonner, » c'est-à-dire « déserter, trahir, se retirer de; » « abandonner, » c'est-à-dire « sacrifier, renoncer volontairement et méritoirement à une chose. »

XIV.

བྱང༠ ཀྱི་སྐྱེད་མོས་ཚལ་ལོ ||

1. དགོན་པ་ལ་གནས་པ་ |
2. དབེན་པ་ལ་མངོན་པར་དགའ་བ་ |
3. དགེ་བའི་ཆོས་ལ་འདུན་པ་ |
4. ཐབས་མཁས་པས་སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱེད་པ ||

JARDIN (OU PARC) DES BÔDHISATTVAS.

1. L'habitation dans la forêt (XXVII, 2);
2. Se réjouir dans la retraite (XIX, 2);
3. Aspirer à la loi de vertu (XIII, 4; XXII, 1; XXVII, 4);
4. Mûrir parfaitement tous les êtres (I, 2; VI, 3; VII, 4) par la science de la méthode (VII, 2).

XV.

བྱང༠ ཀྱི་གཞལ་མེད་ཁང་ངོ ||

1. ཚངས་པའི་གནས་པ |
2. འཕེལ་བའི་གཏམ་གྱི་ཆོས་མཉན་པ་ལ་དགའ་བ་སྟོང་པ་ཉིད་པ |

XV, 2. Il doit être ici question d'une sorte d'enseignement de la *rhétorique;* ce qu'on ne doit pas être étonné de rencontrer dans une religion où la prédication est en honneur. Le terme tibétain est *hbel-va-i gtam* «eine Rede, Anrede,» dit Schmidt. Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *sankathya.* — 3. *Stong-pa-ñid* «Le vide.» ང de *stong* n'est pas bien marqué dans le texte, et peut paraître un *s;* mais il n'est guère possible d'avoir des doutes sur la lecture. L'expression *ngés-par-sems-DPAH* «certitude» est fort remarquable; elle se retrouve plus loin (XXVI, 4) écrite *ngés-par-sems-PA,* ce qui me paraît confirmer ce que j'ai dit sur *sems-DPAH* (*Journ. asiat.* octobre-

3. སྟོང་པ་ཉིད་ལ་ངེས་པར་སེམས་དཔའ (ou mieux བ) །

4. སྐྱེ་བོ་རིས་མཐུན་པ་དང་འདུ་བ ||

LE PALAIS INCOMPARABLE DES BÔDHISATTVAS.

1. La demeure pure (*ou* séjour de pureté) (VIII, 3);
2. Goûter la joie en entendant exposer la loi du discours;
3. La certitude (XXVI, 4) à l'égard du vide;
4. Unir et rassembler (I, 1; VIII, 2; XVI, 3) la race humaine.

XVI.

བྱང༠ ཀྱི་ནོར་མི་ཟད་པའོ ||

1. ཐོས་པའི་ནོར །

2. ཆོས་སྟོན་པའི་ནོར །

3. སེམས་ཅན་དབུལ་པོ་སྐྱུད་པའི་ནོར་ །

4. བྱང་ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་ནོར ||

RICHESSE INÉPUISABLE DES BÔDHISATTVAS.

1. Richesse de l'audition (II, 2; XII, 2; XV, 2; XXV, 3; XXVI, 3; XXXII, 3);

novembre 1866, p. 312, 314). L'expression entière doit signifier « certitude ou fermeté; » le premier de ces termes ayant rapport à un état intellectuel, le deuxième à un état moral. La phrase signifie donc qu'on a, à l'égard du vide (c'est-à-dire sans doute de l'existence pure), un esprit éclairé ou un cœur ferme. Sanang-setsen dit que Tsong-kha-pa, dans une de ses existences, avait compris *qu'il n'y a rien d'effrayant,* ni dans le Sansâra (le cercle des existences), ni dans le Nirvâna (en dehors de ce cercle, au sein du vide). (Voy. édition de Schmidt, p. 271.) Cette remarque pourrait autoriser le sens de « fermeté, intrépidité. » Cependant on verra que, XXVI, 4, notre terme a bien certainement l'acception de « certitude. »

2. Richesse de l'enseignement (XLII, 3, 4) de la loi (I, 4);
3. Richesse qui consiste à rassembler (I, 1; VIII, 2; XV, 4; XXXII, 4) les êtres pauvres (IX, 4);
4. Richesse de la bénédiction complète (VI, 4; XVII, 4; XXXIII, 2) dans la Bôdhi (VI, 4; XXIV, 4).

XVII.

བྱང༠ གྱི་གཏེར་རོ།།

1. གཟུངས་ཀྱི་གཏེར་།
2. སྤོབས་པའི་གཏེར་།
3. ཆོས་ཀྱི་གཏེར་།
4. ལོང་སྤྱོད་ཟད་མི་ཤེས་པར་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་གཏེར་།།

LE TRÉSOR CACHÉ DES BÔDHISATTVAS.

1. Le trésor caché de la compréhension (ou de la Dhâranî?);
2. Le trésor caché de l'énergie (ou de la résolution);
3. Le trésor caché de la loi (I, 4, etc.);
4. Le trésor caché de la bénédiction complète (XVI, 4) en richesses (X, 1; XII, 2; XVI, 4) inépuisables.

XVII, 1. *Gzungs.* Ce mot exprime l'idée de saisir, comprendre, garder; c'est aussi le nom de la *Dhâranî*, formule magique; mais il ne doit pas être pris ici dans cette acception, et désigne sans doute une faculté naturelle. On pourrait encore y voir le sens de «persévérance,» à cause du mot *Dhâranâ*, qui a cette signification. La notion de «ténacité» est attaché à cette racine, qui, dans le Dictionnaire tibétain-sanscrit, a pour équivalent le mot *dharaṇi*. — 2. *Spobs* = *pratibhâna* (Dictionnaire tibétain-sanscrit) 1. Boldness, audacity. 2. Brillancy. (Wilson.) — 4. De quelles *richesses* s'agit-il? Ce doit être ici une expression figurée.

XVIII.

བྱང་ ◦ ཀྱི་མངོན་པར་འབྱུང་བའོ ||

1. འདུ་འཛི་ལས་འབྱུང་བ །
2. ཡུལ་ཐམས་ཅད་ལས་འབྱུང་བ །
3. འཕགས་པ་མ་ཡིན་པའི་བསམ་པ་ལས་འབྱུང་བ །
4. ཁམས་གསུམ་ཐམས་ཅད་ལས་འབྱུང་བ །

SORTIE DES BÔDHISATTVAS.

1. La sortie hors du tumulte;
2. La sortie hors de tous les pays *habités* (IX, 3; XIX, 2);
3. La sortie hors de la méditation (IV, 1; XXIII, 2; XXXIII, 1) de ce qui n'est pas vénérable;
4. La sortie hors de toutes les trois régions ou (de tous les trois mondes).

XVIII, 1. *Hdu-hdzi,* sanscrit *avavâda* (pour *apavâda* « querelle, rixe »?) *sansarga* « mélange, association. » Il s'agit du *bruit* du monde, de la société et des débats qui s'y agitent. — 3. Ou « de ce qui n'est pas élevé; » car le mot *hphags-pa* a aussi ce sens. Notre expression *hphags ma-yin-pa-i bsam* signifie peut-être « les désirs qui ne sont pas relevés, les désirs vulgaires, » et rappellerait, sous forme négative, l'expression *adhyâçaya,* qui ouvre notre énumération (I, *titre*). — 4. Le *Triglotte bouddhique* (p. 23 *b*) donne les trois *khams* « région, » en sanscrit *dhâtu* « élément, » en mongol *oron* « lieu. » Ce sont la « région du *désir,* » — « la région de la *forme,* » — « la région *sans forme,* » en un mot, le ciel tout entier. Le point le plus élevé de cette triple région est celui où il n'y a plus ni idée, ni absence d'idée. Notre texte dit qu'il en faut *sortir*. Où donc alors peut-on être?

XIX.

བྱང° ཀྱི་བདེ་བའོ།

1. དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ལ་མི་ལྟ་བའི་ཕྱིར་བདག་གི་བ་མེད་ཅིང་
   ཡོངས་སུ་འཛིན་པ་མེད་པའི་བདེ་བ།
2. ཡུལ སྤངས་པས་དབེན་པའི་བདེ་བ°
3. ཉོན་མོངས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཞི་བའི་བདེ་བ
4. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་མི་གཏོང་བའི་ཕྱིར་མྱ་ངན་ལས
   འདས་པའ་བདེ་བ་།།

LE BIEN DES BÔDHISATTVAS.

1. Le bien qui consiste à n'avoir rien en propre et à ne s'attacher absolument à rien, parce qu'on ne regarde pas aux substances;
2. Le bien de la retraite (XIV, 2), parce qu'on a abandonné le pays *habité* (IX, 3; XVIII, 2);
3. Le bien du repos *et du calme parfait* (XXIX, 4; XXXIII, 1), grâce à l'absence de la corruption morale (V, 1; XXIX, 2);
4. Le bien du Nirvâna, parce qu'on n'abandonne aucun des êtres animés (XIII, 3).

XIX, 1. *Vdag-gi-va-med* (*ching*) *yongs-su-hdzin-pa-med-pa.*— *Vdag-gi* «mei,» *vdag-gi-va* «quod mei, meum,» *vdag-gi-va-med* «quod non meum.» Si nous ajoutons à ces mots le suffixe *pa* du verbe *yongs-su-hdzin-PA*, lequel suffixe peut servir pour les deux membres de phrase réunis par *ching*, nous avons une sorte d'expression verbale qui signifie «n'avoir rien à soi, en propre.» L'expression sanscrite *nirmama* est fidèlement reproduite dans ce mot; *nirmama* se rend par «désintéressement, humilité.» On pourrait traduire : «Le bien du désintéressement et du détachement complet.»

XX.

བྱང༌ཀྱ་མཆོག་ཏུ་དགའ་བའི ༎

1. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མཐོང་བས་མཆོག་ཏུ་དགའ་བ།
2. ཆོས་ཐོས་པས་མཆོག་ཏུ་།
3. སྦྱིན་པ་ལ་འགྱོད་པ་མེད་པས་མཆོག་ཏུ༌།
4. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བདེ་བ་སྐྱེད་པས་མཆོག་ཏུ༌ ༎

LA JOIE EXCELLENTE DES BÔDHISATTVAS.

1. La joie excellente d'avoir vu un Tathâgata (XXVIII, 3, 4; XXXIX);
2. La joie excellente d'avoir entendu la loi (I, 4, etc.);
3. La joie excellente de n'avoir point de repentir en donnant (VI, 2);
4. La joie excellente d'avoir procuré le bien (XIX) pour tous les êtres animés (I, 2, etc.).

XXI.

བྱང༌ཀྱི་མཆོག་ཏུ་དགའ་བའི ༎

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མི་གཏོང་བ།
2. ཡི་དམ་ལས་མི་ཉམས་པ།
3. སྐྱབས་སུ་སོང་བ་དག་ཡོངས་སུ་མི་གཏོང་བ་།
4. ངག་བསྡམས་པས་ཚིག་ཐམས་ཅད་བདེན་པ ༎

XXI, 4. *Ngag vsdams-vas. Ngag* « parole, » *vsdams* « lié. » Pour ce dernier mot, Schmidt donne « verbunden, verpflichtet, verpfändet, » mots qui supposent une *obligation contractée.* Cependant le texte devrait avoir *ngag-gis* à l'instrumental, pour que cette accep-

LA JOIE EXCELLENTE DES BÔDHISATTVAS.

1. Ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi (XIII, 1);
2. Ne pas se départir de son vœu (4);
3. N'abandonner en aucune manière ceux qui sont allés dans le refuge;
4. Quand on parle, que toutes les paroles soient trouvées vraies (2).

XXII.

བྱང° ཀྱི་དགེ་བའི་ཆོས་སོ།།

1. དགེ་བའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ལྷག་པའི་བསམ་པས་སྦྱོར་བ།
2. མ་བསླབས་པ་ཐམས་ཅད་ལ་མི་བརྙས་པ།
3. གསོལ་བ་མ་བཏབ་པར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བཤེས་གཉེན་དུ་
གྱུར་བ།
4. ཡོན་ཏན་ཐམས་ཅད་སྒྲུབ་པ་ལ་ཕྱིར་བྱ་བའི་རེ་བ་མེད་པས་ལན་
ལ་མི་རེ་བ།

tion fût admise. L'expression paraît signifier seulement : « quand on a lié (enchaîné, enfilé) des paroles, » c'est-à-dire « quand on a parlé. » Ainsi comprise, la sentence a bien plus de force, puisque toute parole doit être vraie, et que le mensonge est ainsi prohibé de la manière la plus rigoureuse.

XXII, 1. « S'attacher » ou « s'unir étroitement. » L'expression tibétaine *sbyor-va* rend le sanscrit *yôga*, qui exprime « l'union intime et mystique avec la puissance invisible. » — 4. Phrase très-difficile, dont je ne me flatte pas d'avoir pénétré le sens. Je l'explique ainsi : *yon-tan-thams-chad* (qualitates omnes), *sgrub-pa-la* (in perficiendo, consequendo), *phyir-bya-va-i* (exeundi, foras evadendi, feliciter succedendi), *ré-va-med-pas* (quia spe caret), *lan-la* (in vicibus), *mi ré-va* (spes nulla). « Parce qu'on désespère de venir à bout de la tâche qui consiste à acquérir la perfection des qualités, on n'espère pas

LOIS DE VERTU DES BÔDHISATTVAS.

1. S'attacher (XXVII, 1) par un désir élevé (I) à toutes les lois de la vertu (XIII, 4; XIV, 3; XXII, 1);
2. Ne dédaigner aucun de ceux qui sont sans instruction;
3. Être comme un parent (ou un ami) pour tous les êtres, de manière à ne pas repousser leurs demandes (I, 1, etc.);
4. Ne plus espérer en la transmigration à cause du désespoir de réussir dans la réalisation parfaite de toutes les qualités (?) (VI, 3).

XXIII.

བྱང° ཀྱི་སྤྱོད་པ་རྣམ་པར་དག་པའོ ||

1. བདག་མེད་པའི་ཕྱིར་ཚུལ་ཁྲིམས་རྣམ་པར་དག་པ ||

2. སེམས་ཅན་མེད་པའི་ཕྱིར་ཏིང་ངེ་འཛིན་རྣམ་པར° |

dans la succession (des existences).» Je considère *lan* «tour, fois, changement,» comme désignant la série des existences multiples, ce qui est donner, je l'avoue, à la signification de ce mot une extension que je crois inusitée. La pensée me paraît être, d'une part, que la poursuite des qualités, c'est-à-dire de la perfection, comme l'entend le monde, est une chimère: d'autre part, que la transmigration ne donne pas la perfection, et que si elle est le milieu dans lequel on se meut pour arriver à la béatitude véritable, il faut cependant s'appuyer sur autre chose, en sorte que c'est une grave erreur de compter sur les seuls effets de la transmigration. Nous avons déjà vu un anathème prononcé contre ceux qui se flatteraient de parvenir à la maturité parfaite, dans la sentence 3 de l'article VI, laquelle semble pouvoir être rapprochée de celle-ci.

XXIII. Cet article est très-nihiliste; il nie l'existence des quatre éléments suivants: 1. *bdag* (*âtmâ*) le moi; 2. *sems-chan*, le corps(?); 3. *srôg* (*prâṇa*), la vie; 4. *gang-zag* (*pudgala*), l'individualité ou la conscience morale. Le deuxième terme, *sems-chan*, désigne

3. སྲོག་མེད་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་རྣམ་པར་° །

4. གང་ཟག་མེད་པའི་ཕྱིར་རྣམ་པར་གྲོལ་བ་རྣམ་པར་° ||

LA PRATIQUE (OU L'EXERCICE) PARFAITEMENT PURE DES BÔDHISATTVAS.

1. Parce que le moi (Âtmâ) n'existe pas, la moralité (III, 1; XXV, 1) est parfaitement pure;
2. Parce que le corps (?) (XII, 2; XXIX, 1) n'existe pas, l'extase (Samâdhi) (XXVIII) est parfaitement pure;
3. Parce que la vie n'existe pas, la Prajñâ (II, 3; XXV, 4; XXVI, 3) est parfaitement pure;

ordinairement un «être animé.» Ce sens est ici inadmissible. Notre mot doit représenter un des éléments de la personne humaine, mais lequel? Nous avons déjà «l'âme (*âtmâ*),» «la vie (*prâṇa*);» la conscience morale (*pudgala*). Que peut-il rester, sinon «le corps?» Je m'explique *sems-chan* «le corps,» comme le sanscrit *dêhî* «l'âme;» *dêhî* signifie «celui qui a un corps,» c'est-à-dire «l'âme;» *sems-chan* signifie «celui qui a une âme ou un esprit,» c'est-à-dire le «corps,» conception moins spiritualiste assurément, mais facile à entendre. Ajoutons que le corps doit être précisément ce qui contrarie le plus l'extase (*samâdhi*). Notre texte rattache à l'*âtmâ* la moralité, et au *pudgala* la délivrance. Or il semble que ce devrait être le contraire; le *pudgala* est considéré comme le siége de la vie morale, tandis que l'*âtmâ* serait le moi, l'être individuel; l'*âtmâ* semble être le principe pensant, le *pudgala*, la conscience morale, l'élément responsable; dès lors le raisonnement devrait être : «parce que le *pudgala* n'existe pas, la moralité est parfaite, parce que l'*âtmâ* n'existe pas, la délivrance est parfaite;» mais l'*âtmâ* est en quelque sorte le siége du *pudgala*; les actes moraux du *pudgala* sont la cause de l'existence, ou, ce qui revient au même, de la captivité. Dès lors, la non-existence de l'*âtmâ* peut être considérée comme le principe duquel dérive la non-existence de la responsabilité, c'est-à-dire du *pudgala*; l'*âtmâ* n'existant pas, la moralité est parfaite, la naissance qui dérive des actes moraux n'a plus de raison d'être, en d'autres termes, il n'y a plus de *pudgala*; la délivrance est donc parfaite.

4. Parce que la personnalité (Pudgala) n'existe pas, la délivrance (IX, 2?) est parfaitement pure.

XXIV.

བྱང༌ཀྱི་རྐང་པའོ།།

1. ཆོས་ཀྱི་རྐང་པ།
2. དོན་གྱི་རྐང་པ།
3. སྦྱོད་པའི་ཡོན་ཏན་དང༌། ཡོ་བྱད་བསྐྱུངས་པས་འཇུག་པའི་རྐང་པ།
4. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ལམ་གྱི་ཚོགས་སོགས་པའི་རྐང་པ།

LE PIED DES BÔDHISATTVAS.

1. Le pied de la loi (I, 4, etc.);
2. Le pied du sens;
3. Le pied du *solide* établissement, par la diminution des qualités de l'action et de l'entourage extérieur (X, 4);
4. Le pied de la réunion de tous les chemins qui mènent à la Bôdhi (VI, 4; VII; XVI, 4).

XXV.

བྱང༌ཀྱི་ལག་པའོ།།

1. དད་པའི་ལག་པ།
2. ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་ལག་པ།
3. ཐོས་པའི་ལག་པ།,
4. ཤེས་རབ་ཀྱི་ལག་པ།།

LA MAIN DES BÔDHISATTVAS.

1. La main de la foi;

2. La main de la moralité (III, 1; XXIII, 1);
3. La main de l'audition (II. 2, etc.);
4. La main de la Prajñâ (sagesse) (II, 3; XXIII, 3; XXVI, 4).

XXVI.

བྱག° ཀྱི་མིག་གོ ||

1. ལས་ལེགས་པ [ར] ་བྱས་པའི་ཕྱིར་ཤའི་མིག |

2. མངོན་པར་ཤེས་པ་ལས་མི་ཉམས་པའི་ཕྱིར་ལྷའི་མིག |

3. ཤེན་ཏུ་ཐོས་པའི་སྟོབས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་ཀྱི་མིག |

4. ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ངེས་པར་སེམས་པའི་ཕྱིར་ཆོས་ཀྱི་མིག ||

L'ŒIL DES BÔDHISATTVAS.

1. Pour avoir fait une bonne action, *on a* l'œil de la chair;
2. Pour ne pas s'être départi de la science surnaturelle (l'Abhijñâ, VIII, 4), *on a* l'œil divin;
3. Pour être en possession de la force de l'audition parfaite, *on a* l'œil de la Prajñâ (II, 3; XXIII 3; XXV, 4);
4. Par la certitude (XV, 3) à l'égard de toutes les lois (XXIX, 4), *on a* l'œil de la loi.

XXVII.

བྱང° ཀྱི་མི་ཛེམས་པའོ ||

1. སྦྱིན་པས་མི་ཛེམས་པ |

XXVI. Il est souvent parlé de ces différents *œils* bouddhiques, dont notre texte donne une explication qui peut se passer de commentaire. Dans la quatrième sentence, il est évident que « certitude » est la vraie traduction de *ngés-par-sems-pa;* le contexte ne permet pas d'en chercher une autre; de plus, elle est confirmée par la sentence XXIX, 4, qui reproduit la même pensée, en substituant au mot « certitude, » le mot « absence de doutes. » (Voy. note XV, 3.)

2. དགོན་པ་ལ་གནས་པས་མི° །

3. ཆོས་ཉན་པས་མི° །

4. དགེ་བའི་ཆོས་ཀྱི་ཚོགས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་མི° ༎

CE DONT LES BÔDHISATTVAS NE SE RASSASIENT PAS.

1. Ne pas se rassasier de donner (VI, 2; XI, XX, 3; XXVII, 1);
2. Ne pas se rassasier d'habiter dans la forêt (XIV, 1);
3. Ne pas se rassasier d'entendre la loi (I, 4, etc.);
4. Ne pas se rassasier de l'universalité des lois de la vertu (XIII, 4; XIV, 3; XXII, 1).

XXVIII.

བྱང° ཀྱི; དཀའ་བ་བྱེད་པའོ ༎

1. སེམས་ཅན་མཐུ་ཆུང་བ་རྣམས་ལ་བཟོད་ཅིང་དང་དུ་བླ་བ་དཀའ་བ་བྱེད་པ་ །

XXVIII. Ces *choses difficiles à accomplir* ne le sont pas moins à entendre. — 1. La première partie de la phrase est claire; mais après *bzôd* «patience,» nous avons *ching-dang-du bla-va dkah-va byéd-pa*. *Ching* peut être une forme de gérondif, ou la conjonction «et.» *Dang*, avec le suffixe *pô*, signifie «premier,» avec *va* «pur,» avec *ga* «volonté;» mais la suppression du suffixe, qui se présente quelquefois, n'est cependant pas très-régulière et risque d'apporter de la confusion; *dang-du* est donc embarrassant : on pourrait traduire *dang-du* «premièrement» (imprimis), *bla-va* «supériorité,» *dkah-va byed-pa* «accomplissement difficile.» == «Supériorité d'une réalisation particulièrement difficile.» Mais, admît-on cette traduction, toujours faudrait-il *dang-pôr* et non *dang-du*. Schmidt donne l'expression *dang-du-blang-va* «prendre sur soi, s'engager.» On pourrait alors traduire : «il est difficile d'être patient et de s'obliger (par dévouement) envers.......» mais alors il faut cor-

2. དབུལ་པོ་ལ་བརྙོག་པ་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་བཏང་བར་བསམ་པ་
དཀའ °།

3. ཡན་ལག་གི་མཆོག་མགོ་སློང་བ་ལ་ཁོང་ཁྲོ་བ་མེད་པའི་སེམས་
དཀའ་བ་བྱེད་ཀྱི་སྟེང་དུ་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་དུ་སེམས་
བསྐྱེད་པ།

4. སྐྱེ་བ་ལ་མི་རྟོག་པས་བསམས་བཞིན་དུ་སྐྱེ་བར་བྱེད་པའི་དཀའ °།།

ACCOMPLISSEMENT DE CHOSES DIFFICILES PAR LES BÔDHISATTVAS.

1. La patience envers les êtres faibles est une supériorité difficile *à atteindre*, et qui coûte à la volonté (?);

riger le texte et lire *blang-va*, ou tout au moins *blang*. Enfin, en prenant *dang-du* dans le sens de «à l'égard de la volonté» (pour *dang-gar*), on traduirait «la patience est une supériorité dont l'exercice est difficile pour la volonté.» C'est le sens que j'ai adopté, mais que je ne garantis pas. — 3. Autre phrase difficile : *yan-lag-gi mch'ôg* «le meilleur des membres» (*uttamânga*), *mgô* «la tête» (*çira:*) *slong-va-la* «envers celui qui demande» (*Bhixavé?*) *khrô-va-méd-pa-i sems* «un esprit exempt de colère,» *dkah-va-byed-kyi steng-du* «par-dessus cette chose difficile,» *dgé-vai bshes gñen-du sems-bskyed-pa* (*kalyânamitrâya chittotpada*) «créer une pensée pour l'ami de la vertu.» Penser à l'ami de la vertu est donc supérieur à une chose difficile, laquelle consiste à ne pas se mettre en colère contre quelqu'un qui est la *tête*. Cette tête, le meilleur des membres, est un chef : quel chef? un chef semblable à l'ami de la vertu (le Buddha) apparemment, inférieur à lui, mais digne d'un grand respect. Ce chef est appelé *slong* «qui mendie.» (Voy. II, 1, note.) Je vois dans *slong* un abrégé de *dge-slong* «bhixu,» et dans le personnage que ce mot désigne un dignitaire suprême, investi d'un grand pouvoir disciplinaire, et à l'école duquel on apprend la soumission et l'obéissance passive. — 4. *Skyé-va la* (de nascendo), *mi rtôg pas* (quia non cogitatum fuit), *bsams bjin-du* (secundum desiderium aut cogitationem), *skye-var-byed-pai* (nascendi), *dkah-va byed-pa* (difficultas).

2. Le désir d'abandonner tout son bien aux pauvres (IX, 3; XVI, 3) est une chose difficile à accomplir;
3. Un esprit exempt de colère (II, 1; IX, 1) envers le Bhixu, *qui est* la tête, le premier des membres de *l'association*, est difficile à garder, encore plus l'est-il de penser *toujours* à l'ami de la vertu (XXX, 3);
4. C'est une chose difficile que de renaître conformément à ses vœux, quand on n'a pas examiné le problème de la naissance.

XXIX.

བྱང ° ནད་མེད་པའོ ||

1. ཁམས་མ་ཉམས་པས་ནད་མེད་པ་ |
2. ཉོན་མོངས་པའི་གདུང་བ་མེད་པས་ནད་ ° |
3. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་བདེ་བར་མཉམ་པར་གཞག་པས་ནད ° |
4. ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ཐེ་ཚོམ་མེད་པས་ནད ° ||

LA SANTÉ DES BÔDHISATTVAS.

1. *On est en* santé, parce que le corps (XII, 3; XXIII, 2) n'est pas en mauvais état;

XXIX, 1. « Le corps, » *khams*, mot qui n'a pas ordinairement le sens de « corps » : toutefois les dictionnaires le donnent; ils ne le donneraient pas, que le contexte obligerait à l'adopter. — 2. Le terme que je rends par « exempt d'attaches » ou « de chagrin, » est *gdung-va-mêd-pa*. Schmidt rend *gdung-va* par « Betrübniss, Trauer, Kränkung, Schmerz = chagrin, douleur, » et par « Eifriges Verlangen, Liebe, Zuneigung = affection, penchant. » Le mot *gdud-pa*, qu'on pourrait lire au lieu de *gdung-va*, n'a que la dernière signification. Pour *gdung*, le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne, entre autres significations, *gôtra*, *dhâtu* « race, élément, » *tapana*, *tâpa* « brûlure, tourments. » — 3. Ou « également tous les êtres dans une bonne situation. » (Voir les notes XV, 3, et XXVI, 4.)

2. *On est en* santé, parce qu'on est exempt d'attaches à la corruption morale (V, 1; XIX, 3) *ou* du chagrin qu'elle cause;
3. *On est en* santé, parce que l'on met tous les êtres dans une bonne situation et dans une situation égale;
4. *On est en* santé, parce que l'on est exempt de doute au sujet de toutes les lois (XXVI, 4).

XXX.

བྱང° ཀྱི་བདག་གི་ཕྱོགས་སོ ||

1. ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཕྱོགས །
2. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་ཕྱོགས་ །
3. དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ཡང་དག་པའི་ཕྱོགས །
4. སྡིག་པ་ཐམས་ཅད་མི་བྱ་བའི་ཕྱོགས ||

LES RÉGIONS DU MOI (OU LES RÉGIONS PROPRES) DES BÔDHISATTVAS.

1. La région de la Pâramitâ (la Perfection);
2. La région de la loi de la région de la Bôdhi (VI, 4; XVI, 4; XVII, 4);

XXX, *titre*. *Région*, expression figurée, aimée des bouddhistes, et indiquant les divers domaines particuliers de la doctrine ou de la morale. — 1. *Pâramitâ* paraît désigner ici la perfection d'une manière absolue. Nous l'avons déjà vu au pluriel, désignant les vertus spéciales appelées les *pâramitâs* (VIII, 1). Ce terme forme encore avec le mot *prajñâ* une expression composée qui désigne la science transcendante, citée une seule fois (VII, 1), tandis que le mot *Prâjñâ*, employé isolément, revient plusieurs fois. Le terme *pâramitâ*, seul et au singulier, ne paraît pouvoir désigner ni la *Prajñâ pâramitâ*, ni les vertus dites *pâramitâ*; il signifie donc la perfection tout entière, celle de la science et celle de la morale.

3. La région de l'ami de la vertu parfait (XXVIII, 3);
4. La région de ne commettre aucun péché.

XXXI.

བྱང ༔ ཀྱི་མི་བསྐྱོད་པའོ ॥

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མི་བསྐྱོད་པ །
2. ཡི (ད)་དམ་མི ༔
3. ཇི་སྐད་སྨྲས་པ་དེ་བཞིན་དུ་བྱེད་པ་ལས་མི ༔
4. ཡང་དག་པའི་ནན་ཏན་ལས་མི ༔

CE DONT LES BÔDHISATTVAS NE DOIVENT PAS ÊTRE ÉBRANLÉS.

1. Ne pas être ébranlé de l'esprit de Bôdhi (XIII, 1; XXI, 1);
2. Ne pas être ébranlé de son vœu (XXI, 2);
3. Ne pas être ébranlé d'une action conforme à la parole prononcée (XXI, 4);
4. Ne pas être ébranlé d'un zèle pur (IV, 3; XII, 1; XXXI, 4).

XXXII.

བྱང ༔ ཀྱི་ཚོགས་སོ ॥

1. ཞི་གནས་ཀྱི་ཚོགས །
2. ལྷག་མཐོང་གི་ཚོགས །

XXXI, *titre*. *Ébranlé*. Ce mot est construit deux fois avec l'ablatif (3 et 4); mais aux numéros 2 et 3, et dans le titre, il est construit avec le nominatif. Cependant comme le sens qui résulte de l'emploi de l'ablatif (« être ébranlé d'une chose, » *ex aliqua re excuti*) paraît plus conforme à la pensée du texte, je l'adopte. La différence, du reste, n'est pas grande; la phrase : « n'être pas ébranlé de la Bôdhi, » ressemble assez à celle-ci : « la Bôdhi n'est pas ébranlée. » Pour le numéro 2, le texte a *yid-dam* « cœur bon; » je lis *yi-dam* « vœu, serment. » (D'après XXI, 2.)

XXXII, 2. Le repos (*ji-va* = *çamatha*) et la vue supérieure (*lhag-*

3. ཐོས་པའི་ཚོགས།

4. དགེ་བའི་རྩ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཚོགས།།

LA MULTIPLICATION OU L'ACCUMULATION POUR LES BÔDHISATTVAS.

1. La multiplication du repos (extase) (XIX, 3; XXXIX, 4);
2. La multiplication d'une vue supérieure;
3. La multiplication de l'ouïe (ou de l'audition) (II, 2, etc.);
4. L'accumulation de toutes les racines de vertu (I, 3; XII, 4; XIII, 4; XXXII, 4).

XXXIII.

བྱང༠ཀྱི་ཆོས་ལྷུར་དུ་འཕེལ་བར་འགྱུར་བའོ།།

1. བསམ་པ་དང་སྦྱོར་བ་ལྷུར་དུ་འཕེལ་བ།
2. གཏོང་བ་དང་བསྲུ་བ་ལྷུར༠
3. བྱམས་པ་དང་སྙིང་རྗེ་ལྷུར༠
4. ཐབས་དང་ཤེས་རབ་ལྷུར༠

CE À QUOI LES BÔDHISATTVAS DOIVENT S'ATTACHER EN LE SAISISSANT FORTEMENT.

1. S'attacher, en la saisissant fortement, à la méditation (IV, 1; XVIII, 3; XXIII, 1) et à l'union intime (Yogâ) (XXII, 1);

mthong = *vipaçyatâ*) sont ordinairement associés, et désignent, selon M. Vassilief, les deux résultats principaux que poursuit l'école contemplative du Petit comme du Grand Véhicule; le premier état exprime la concentration d'esprit, l'immobilité, l'impassibilité; le deuxième, une profondeur de pensée et d'analyse de toutes les idées qui fait contempler le vide pur et simple, le Buddha dans sa majesté parfaite, etc. (*Le Bouddhisme*, 141-142.) Il paraît que quelques-uns regardent cet état comme tout à fait négatif et entraî-

2. S'attacher, en les saisissant fortement, au don (VI, 2) et à la bénédiction (VI, 4);
3. S'attacher, en les saisissant fortement, à l'amour (III, 3) et à la compassion (II, 2; III, 4);
4. S'attacher, en les saisissant fortement, à la méthode (VII, 2, etc.) et à la science (Prajñâ) (II, 3, etc.).

XXXIV.

བྱང ° ཀྱི་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ ||

1. ཁྲིན་པ་རྟུལ་ཅན་མཐོང་ཞིང་དེའི་གཉེར་ན་འང་ཀླ་པའི་དཀྱིལ་
འཁོར་མཐོང་བ །

2. མཆོཏུ་འམ ། ཛིང་བུ་འམ ། ཁྲིན་པ་རྟོག་པ་ཅན་མཐོང་ཞིང་དེའི་
གཉེར་ན་འང་ཀླ་པའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ །

3. བར་སྣང་ལ་སྤྲིན་ཆེན་པོས་ཡོག་ཅིང་དེ་ལ་འང་ཀླ་པའི་དཀྱིལ་
འཁོར་མཐོང་བ །

nant l'écart de toute notion distincte, mais que cette opinion est erronée.

XXXIV. Nous entrons maintenant dans la fantaisie pure. Ou bien ces visions ne sont que des allégories, et désignent d'une façon symbolique les situations d'esprit par lesquelles passent les sages bouddhistes, dans leur course pénible vers la perfection; ou bien, et celà serait assez intéressant, le tableau que trace notre texte résulterait de l'observation; il y faudrait voir alors de véritables rêves, des hallucinations qui viennent épouvanter ou encourager les méditatifs, pendant que leur corps et leur esprit sont soumis à toutes sortes de privations et de pratiques, qu'ils s'efforcent d'atteindre des résultats impossibles, en sortant des conditions de la vie humaine. Les deux explications ne sont pas inconciliables : le sens allégorique paraît dominer, à cause de la gradation qu'on observe dans le développement des visions, effrayantes d'abord, agréables ensuite; mais, du reste, l'expérience de l'illuminisme doit en avoir fourni les principaux traits.

4. བར་སྣང་ལ་རླུང་དང་། རྡུལ་དང་དུ་བས་འཁྲིགས་པར་མཐོང་ཞིང་
དེ་ལ་འང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ.

1. En regardant dans une source d'eau troublée, voir cependant au fond le disque de la lune;
2. En regardant dans un lac, un étang ou une source d'eau troublée, voir cependant dans le fond le disque de la lune;
3. Quand le ciel est couvert d'épais nuages, y voir cependant le disque de la lune;
4. En regardant le ciel imprégné de vent, de poussière et de fumée, y voir aussi le disque de la lune.

XXXV.

བྱང° ཀྱི་ལས་ཀྱི་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. གཡང་ས་ཆེན་པོ་ནས་བདག་གཡང་དུ་ལྷུང་བར་མཐོང་བ་དང་།
2. ལམ་མཐོ་དམའ་ཅན་དུ་མཐོང་བ་།
3. བདག་ལམ་སྲང་དོག་པར་ཞུགས་པར་མཐོང་བ།
4. རྨི་ལམ་ན་ཕྱོགས་བསླད་ཅིང་འཇིགས་པ་མང་པོ་མཐོང་བ།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS, PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ (OU DU PÉCHÉ) DES ACTES.

1. Se voir tomber du haut d'un grand précipice dans l'abîme;
2. Se voir dans un chemin rempli de hauteurs et de bas-fonds;
3. Se voir entrer dans un chemin étroit;
4. Confondant en songe toutes les régions, voir de nombreux sujets de crainte.

XXXVI.

བྱང ° ཀྱི་ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ ||

1. དུག་དྲག་པོས་འཁྲུགས་པར་མཐོང་བ་ |
2. གཅན་གཟན་གཏུམ་པོ་ཐལ་པོ་ཆེའི་སྒྲ་ཐོས་པ་ |
3. བདག་གཡོན་ཅན་གྱི་ནང་ན་གནས་པར་མཐོང་བ |
4. བདག་གི་ལུས་དྲི་མ་ཅན་དང་སེམས་དྲི་མ་ཅན་དུ་མཐོང་བ ||

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ DE LA CORRUPTION MORALE (VI, XIX, 3; XXIX, 2).

1. Se voir troublé par un poison terrible (*littéralement* furieux);
2. Entendre les cris d'une nombreuse troupe (assemblée) de bêtes sauvages en fureur;
3. Se voir demeurer chez un fourbe;
4. Voir son corps souillé et son esprit souillé.

XXXVII.

བྱང ° ཀྱི་གཟུངས་འཐོབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ ||

1. གཏེར་ཆེན་པོ་རིན་པོ་ཆེ་སྣ་ཚོགས་ཀྱིས་གང་བ་མཐོང་བ |

XXXVI, 3. *Un fourbe. Gyô-chan* « betrügerisch » (Schmidt). Peut-être s'agit-il de la Mâyâ, la *magie* du monde sensible, l'illusion, dont l'homme est naturellement dupe; mais je ne sache pas que la Mâyâ soit appelée *gyô-chan*.

XXXVII, *titre. Dhâranî* = *gzungs*. C'est le mot traduit plus haut (XVII, 1) par « retenir, garder, posséder. » Je ne vois pas comment ces significations peuvent s'adapter au sujet actuel, bien qu'il soit question d'obtenir certaines choses; et j'aime mieux le mot *dhâranî*, qui, s'il n'est pas évidemment nécessaire ici, rentre du moins dans l'ordre d'idées auquel appartiennent ces étranges hallu-



2. རྫིང་བུ་མེ་ཏོག་པདྨ་རྒྱས་པས་ཡོངས་སུ་གང་བ་མཐོང་བ།
3. བདག་གོས་དཀར་པོའི་ཕྱུགས་རྙེད་པར་མཐོང་བ་།
4. ལྷ་ཞིག་སྤྱི་བོའི་གཙུག་ན་གདུགས་འཛིན་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR LES DHÂRANÎ.

1. **Voir un grand trésor rempli de toute sorte de pierres précieuses;**
2. **Voir un étang complétement rempli de larges fleurs de lotus blancs;**
3. **Se voir obtenir la poussière (?) d'un vêtement blanc;**
4. **Voir un dieu assujettir un baldaquin sur le sommet du crâne (du rêveur).**

XXXVIII.

བྱ་༠ཀྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཐོབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. བུ་མོ་བཟང་མོ་རྒྱན་བཟང་པོས་བརྒྱན་པ་མེ་ཏོག་སིལ་མ་འབུལ་བར་མཐོང་བ།
2. ནམ་མཁའ་ལ་བྱ་ངང་པ་དཀར་པོ་ཐལ་དཀར་གྱི་ཕྲུ་སྐད་འབྱིན་ཅིང་འགྲོ་བར་མཐོང་བ།

cinations. — 3. *Sphugs* «raclure.» — 4. Le texte n'indique pas l'objet de l'action; le verbe employé est *hdzin-par,* qui signifie «prendre, tenir, saisir.»

XXXVIII, 1. «Des fleurs en clochettes,» *mê-tôg* (fleur), *sil-ma* (?), *hbul-var* (offrir). *Sil-ma* doit être un nom de fleur, mais il ne se trouve pas. Le Dictionnaire donne seulement *sil-sil* «morceaux, bagatelles,» et *sil sil* «musique, cymbales,» *kinkini* «ceinture garnie de clochettes.» — 4. Pour le *Dhyâna,* voir *Rgya-tch'er-rol-pa,* p. 175 et 328; *Lotus de la bonne loi,* p. 800; Sp. Hardy, *Legends and theories of the Buddhists,* 179-181.

3. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་འོད་མང་པོས་བརྒྱན་པའི་ཕྱག་སྤྱི་བོར་འཇོག་པ་མཐོང་བ།
4. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མེ་ཏོག་པདྨ་ལ་བཞུགས་ཤིང་བསམ་གཏན་མཛད་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR LA SAMÂDHI (XXIII, 2).

1. Voir une jeune fille bonne, ornée de bons ornements, offrir des fleurs en clochettes (?);
2. Voir des troupes d'oiseaux et d'éléphants mâles blancs et gris aller à travers le ciel en poussant des cris;
3. Voir un Tathâgata (XX, 1; XXXIX; XLII, 4) poser sur le sommet de sa tête sa main ornée d'une abondante lumière;
4. Voir un Tathâgata (3), assis au milieu de fleurs de lotus, accomplir le Dhyâna.

XXXIX.

བྱ° ཀྱི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མཐོང་བའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་འཆར་བར་མཐོང་བ།
2. ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་འཆར་བར་མཐོང་བ།
3. མེ་ཏོག་པདྨ་ཁ་འབུས་པར་མཐོང་བ།
4. ཚངས་པའི་དབང་པོ་རབ་ཏུ་ཞི་བའི་སྤྱོད་ལམ་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT VOIR LE TATHÂGATA (XX, 1; XXXIX, XXXVIII, 3, 4).

1. Voir se lever le disque de la lune;
2. Voir se lever le disque du soleil;

3. Voir s'épanouir des fleurs de lotus;
4. Contempler les procédés du repos (XIX, 3; XXXII, 1) parfait du seigneur de pureté.

XL.

བྱུང ◦ རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ ||

1. ཤིང་སཱ་ལ་ཆེན་པོའི་འདབ་མ་དང། མེ་ཏོག་དང། འབྲས་བུ་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་གང་བར་མཐོང་བ།
2. ཁར་བའི་སྣོད་གསེར་གྱིས་གང་བར་མཐོང་བ།
3. ནམ་མཁའི་ངོས་གདུགས་དང། རྒྱལ་མཚན་དང། བ་དན་གྱིས་གང་བར་མཐོང་བ།
4. འཁོར་ལོ(ས)་སྒྱུར་བའི་རྒྱལ་པོ་ཚན་པོ་མཐོང་བ ||

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE DES QUALITÉS DISTINCTIVES QUE L'ON POSSÈDE SOI-MÊME.

1. Voir un grand arbre Çâla se couvrir de toute espèce de fleurs et de fruits;
2. Voir le vase d'une cloche se remplir d'or;
3. Voir la voûte du ciel se remplir de baldaquins, d'étendards, de bannières;
4. Voir un grand nombre de rois Chakravartins.

XL, 4. *Hkhor-lô(s)-sgyur-vahi rgyal-pô.* Expression connue pour désigner «roi Chakravartin (monarque universel);» mais l'*s* ajouté à *hkhor-lô* est de trop et doit être supprimé. Le mot *ts'an-pô*, qui vient ensuite, signifie «homme de haut rang,» mais aussi «nombreux» (*Gross, viel*, Schmidt). Je traduis «beaucoup de rois.» On pourrait lire *ch'en-pô*, et traduire «un grand roi, etc.»

XLI.

བྱང ° ཀྱི(ས)་བདུད་འདུལ་བའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ༎

1. གྱད་ཆེན་པོས་གྱད་ཐམས་ཅད་མནན་ནས་བ་དན་ཐོགས་ཏེ་འགྲོ་བར་མཐོང་བ།
2. དཔའ་བོ་ཆེན་པོས་གཡུལ་ལས་འདས་ཏེ (pour ཏ) འགྲོ་བར་མཐོང་བ།
3. རྒྱལ་པོ་དབང་བསྐུར་བར་མཐོང་བ།
4. བདག་ཉིད་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོ་ལ་འདུག་ཅིང་བདུད་འདུལ་བར་མཐོང་བ༎

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI DONNE LA VICTOIRE SUR LES DÉMONS.

1. Après avoir vaincu tous les champions au moyen du grand champion, *se* voir marcher avec les étendards levés;
2. Après avoir vaincu dans la bataille, avec l'aide du grand héros, *se* voir marcher *triomphalement;*
3. *Se* voir conférer la puissance royale;
4. Se voir assis à Bôdhimanda (XLII, 4; XLIII), *occupé* à vaincre le démon.

XLII.

བྱང ° ཕྱིར་མི་ལྡོག་པའི་རྟགས་ཀྱི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ༎

1. མགོ་ལ་ཐོད་དཀར་པོས་བཅིངས་པ་མཐོང་བ།

XLI, 1, 2, 3. Le pronom réfléchi *se*, qui devrait être rendu par *vdag* dans le texte, ne s'y trouve pas; il paraît nécessaire de le sous-entendre.

2. བདག་གཏན་པ་མེད་པའི་མཆོད་སྦྱིན་བྱེད་པར་མཐོང་བ།
3. བདག་ཆོས་ཀྱི་སྟན་ཆེན་པོ་ལ་འདུག་པར་མཐོང་བ།
4. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོ་ལ་བཞུགས་ཤིང་ཆོས་
སྟོན་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE D'UN SIGNE CARACTÉRISTIQUE INDÉLÉBILE.

1. Se voir la tête ceinte d'un bandeau blanc;
2. Se voir distribuer les dons d'une offrande sans consistance;
3. Se voir assis au grand enseignement de la loi (I, 4);
4. Voir le Tathâgata (XX, 1; XXXVIII, 3, 4; XXXIX), assis à Bôdhimanda (XLI, 4; XLIII), enseigner la loi (I, 4, etc.).

XLIII.

བྱང༔ བྱང་ཆུབ་སྙིང་པོ་འཐོབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. བུམ་པ་མཐོང་།

XLII, 2. *Gtan-pa-mêd-pa* «sans durée, sans ordre, sans harmonie.»

XLIII. 1. «Un vase» *Bum-pa.* — Ce mot est-il l'emblème de la pureté, pensée allégorique qui se rencontre assez fréquemment en sanscrit? — L'un des équivalents sanscrits de ce terme, *kumka,* désigne l'exercice religieux qui consiste à retenir sa respiration. Peut-être est-ce là la pensée du texte; mais il devrait y avoir un autre verbe que *mthong* «voir.» — 2. *Bya,* «les actes» (quod faciendum) *Tsa* (?) *shes* (la science) *bskor-var* (tourner) *mthong-var* (voir). Je ne sais que faire de *tsa,* que je remplace par *dang* «et.» Je vois dans cette phrase «les actes,» c'est-à-dire «la vie active, le monde de la transmigration, le *sansâra,*» — et «la science,» ce qui peut délivrer des actes, enlever à la transmigration, conduire à la Bôdhi et au Nirvâna. — L'expression «tourner» convient ici, puisque la transmigration est un cercle qui *tourne,* et que «la science» conduit à «faire tourner» ou au moins à «voir tourner» la roue de la loi.

2. བྱ་ཙ(?བ ou དང) ཤེས་བསྐོར་བར་མཐོང་བ།
3. གང་དང་གང་དུ་འགྲོ་བ་དེ་དང་དེ་ཉིད་དུ་ཤེར་ཐམས་ཅད་དང་
ལྡན་ཞིང་འདུད་ལ་ཕྱག་འཚལ་བར་བྱེད་པ།
4. གསེར་གྱི་ཁ་དོག་ལྟ་བུའི་སྣང་བ་ཆེན་པོ་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR BÔDHIMANDA (XLI, 4; XLII, 4).

1. Voir un vase;
2. Voir tourner les actes *et* la science;
3. En quelque lieu que l'on aille, partout où l'on est, et possédât-on toutes choses, faire l'adoration en s'inclinant;
4. Voir une grande lumière, semblable à l'éclat de l'or.

C'est ainsi que Manjuçri-Kumâra-Bhûta expliqua l'enchaînement de la loi des quatre Nirabâra, et le fils de dieu Çribhadravat, content, satisfait, ravi, joyeux, le cœur allègre, voulant faire une offrande à l'assemblée et à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, fit à toute l'assemblée une offrande de fleurs divines de mandâra, d'utpala, de lotus, de lotus rouges, de lotus blancs; ces fleurs furent semées sans interruption. Alors par la puissance du Buddha, dans l'atmosphère supérieure, des fleurs de lotus, en aussi grand nombre que les jantes des roues d'un char, agréables à voir, odoriférantes, allant au cœur, apparurent. Au cœur même du centre de ces fleurs, des corps de Bôdhisattvas ornés des trente-deux signes du grand homme[1] apparurent *également.* Alors le

[1] Pour les trente-deux signes du grand homme, voir *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107; *Lotus de la bonne loi*, p. 553, et *Trigl. bouddh.* 4.

fils de dieu Çrîbhadravat dit à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta : « Manjuçrî, d'où ces Bôdhisattvas sont-ils venus ? » — Manjuçrî reprit : « Fils d'un dieu, d'où ces fleurs sont-elles venues elles-mêmes ? » Le fils de dieu répondit : « Manjuçrî, ces fleurs sont des apparitions surnaturelles. C'est moi qui les sème en vue de te faire une offrande. » Manjuçrî repartit : « Fils d'un dieu, de même que ces fleurs sont en forme d'apparitions surnaturelles, ainsi en est-il de la vision de ces Bôdhisattvas. »

Ensuite, en ce temps-là, Bhagavat fit un sourire [1].

Or c'est la règle que dans le temps où les bienheureux Buddhas font un sourire, de la bouche [2] de Bhagavat sortent des rayons de diverses couleurs, de toute sorte de couleurs, tels que bleus, ou verts, jaunes, rouges, blancs, couleur de pavot, couleur de cristal. Ces rayons, ayant pénétré de leur éclat les régions infinies du monde, et s'étant manifestés dans les régions supérieures au sein du monde de

[1] *Sourire*, le mot *hdzum* désigne, soit le sourire, soit le clignement d'œil. Ici c'est bien par « sourire ou rire » qu'il faut traduire : *smitam* en sanscrit. Les effets du rire des Buddhas sont longuement et fréquemment décrits dans les livres bouddhiques, notamment dans l'*Avadâna-çataka* et le *Divya Avadâna* : Burnouf a traduit un de ces passages qui se ressemblent beaucoup entre eux (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* p. 201). Les effets du rire des Buddhas sont également décrits, et dans les mêmes termes, dans le *Dulva*, I, fol. 133-135. 1re section du *Bkah-kgyur*. — Dans la traduction du *Brahmaçrivyâkarana* (*Revue orientale*, VIe année, 348, 349), j'ai traduit *hdzum* par « clignement d'œil » : il faut y substituer le mot « sourire. »

[2] *Jal gyi sgô nas*, littéralement « de la porte du visage. »

Brahmâ, après avoir effacé par leur splendeur la clarté du soleil et de la lune, revinrent sur eux-mêmes, et s'éteignirent dans l'excroissance de la tête de Bhagavat.

Ensuite, le fils de dieu Çrîbhadravat, s'étant levé de dessus son tapis, ayant rejeté son manteau sur une épaule, mit en terre la rotule du genou droit, et, s'étant prosterné les mains jointes, adressa cette louange en vers à Bhagavat[1] :

1 Ô toi qui possèdes la splendeur de l'éclat sans tache de l'or pur,
Qui possèdes les divers signes excellents du grand homme, au nombre de trente-deux,
Qui brilles par cent mille millions de qualités, par des qualités sans nombre,
Protecteur, par quel motif as-tu fait apparaître le sourire?
2. Faisant entendre une voix douce, communique (nous) une explication,
Enseigne avec mélodie, prononce pour notre instruction de douces paroles;
Sugata, qui possèdes l'intelligence, et fais briller au loin les sept pierres précieuses,
Toi qui as la voix dominante[2] du kalapinka[3], pourquoi as-tu fait le geste d'autorité, le sourire?
3. L'homme excellent, l'homme de bien, vainqueur de celui qui a des membres pervertis[4],

[1] Ces stances au nombre de huit sont divisées, selon l'usage, en deux hémistiches et quatre *padas*, chacun desquels a onze syllabes. La stance entière en compte donc quarante-quatre.

[2] *Gsang* « enseignement, ordre, commandement. »

[3] *Kalapinka* « nom d'un certain oiseau » (Schmidt). — Les dictionnaires sanscrits ne le donnent pas. (Voy. *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107 et *passim*.)

[4] Voici la phrase : *mi mch'ôg* (homo excellens) *skyes-bu dam pa*

Lui qui met pour toujours un terme à la force du démon,
A qui les dieux, les Asuras et les grands oiseaux du ciel (Garudas), font constamment des offrandes,
Qui possède les dix forces [1], par quelle cause a-t-il fait voir le sourire?

4. Cet être sans tache, sans souillure, qui a rejeté les trois impuretés [2],
Dont le large visage est semblable au disque du soleil et de la lune,
Qui efface les profondes ténèbres et la tache causée par la poussière (*ou* passion?) qui obscurcit [3],
Qui fait toutes sortes de dons avantageux, a fait voir le sourire!

5. Le Tathâgata, utile et excellent pour la terre et pour le pays des dieux,
Qui fait de bons présents de toutes sortes, dont les qualités sont illimitées,
Lui qui est bien instruit dans l'égalité et l'unité, et dont l'enseignement est lumineux,

(vir bonus) *ngan-pai* (mali) *ts'igs-chan* (membra possidentem) *hdul* (superans). — Je suppose que ce *mali membra possidens* est le démon.

[1] Pour les dix forces, voir *Buddhistische Triglotte* (p. 8), et *Lotus de la bonne loi*, p. 781 et suiv.

[2] *Dri-ma* (labes) *gsum* (tres) *spangs-pa* (aversatus). — Je ne me souviens pas d'avoir rencontré la mention de ces trois impuretés (tache, souillure, sanscrit *mala*).

[3] *Rdul* «poussière;» mais on sait que le mot sanscrit *rajas*, dont celui de notre texte est, à n'en pas douter, la traduction, signifie à la fois «poussière,» et «passion.» On l'a rendu ici en tibétain par «poussière;» mais peut-être est-ce «passion» qu'il fallait dire. — Le système Sankhya, dans l'énumération des trois qualités, après avoir mis en tête «la bonté» (sattvam) ajoute «la passion» (raja:) et l'obscurité (tama:). L'association de ces deux termes, *la passion* et *l'obscurité*, n'a rien que de naturel: il n'est pas étonnant non plus que, les bizarreries du langage aidant, la *poussière* ait été confondue avec la *passion* quand il s'agit d'obscurité.

Comment ferai-je pour comprendre le sens du sourire qu'il a montré?

6. Ô toi qui éclaires les ténèbres profondes, épaisses, formant une taie sur l'œil,
Qui possèdes l'éclat de la lumière de la lampe de la science[1],
Éléphant, qui possèdes une force excellente[2], et qui brilles à la manière d'un lion,
Toi qui fais du bien aux créatures[3], je te prie de m'enseigner le sens de ton sourire.

7. Le meilleur des hommes, qui dompte l'homme en proie à toutes sortes de maux[4],
Qui est profond, qui creuse les choses difficiles à comprendre, lui dont il est difficile de donner la mesure,
Qui tarit l'eau de l'existence, et qui n'a pas son égal,
Qui est sans artifice, et doué des dix forces, par quel motif a-t-il fait voir le sourire?

8. Celui qui met un repos à la vieillesse et à la mort, qui procure le bien de l'Amrita[5],

[1] Il y a ici dans le texte à la fin de ce *pada* un mot illisible qui n'empêche pas d'entendre le reste de la phrase.

[2] Après *glang-ch'en* «éléphant» vient un mot à demi effacé, dont on croit reconnaître les lettres *gyu* : il existe un mot *hgyu* qui, graphiquement, pourrait être le mot de notre texte, mais qui donne un sens peu satisfaisant; car il signifie «courir, s'enfuir» : en y joignant le mot *mch'ôg*, on arriverait à la traduction problématique de «excellent coureur»; mais ce mot *mch'ôg* doit plutôt être réuni à *stobs* qui le suit, en sorte que nous ne pouvons guère tirer parti de ce mot mutilé, qui paraît être *hgyu*.

[3] *Hgro-vai* (des créatures) *dôn mdzad* «faisant l'utilité» *arthakrit*.

[4] Cette phrase peut jusqu'à un certain point servir de commentaire à celle qui commence la 3e stance, et dans laquelle il est question seulement du mal moral; notre phrase actuelle comprend toutes les espèces de maux.

[5] On sait que l'Amrita est le breuvage d'immortalité: la recherche de cet Amrita préoccupait les contemporains de Çâkyamuni, et lorsque le bruit se répandit qu'il l'avait trouvé, son succès fut assuré.

Dont les pieds sont bien unis, pourvus de membranes et de roues[1],
Qui diminue la folie et n'a pas son égal dans les trois mondes,
Qui a une grande science, je le prie de m'enseigner le sens de son sourire.

Tel fut son discours, et Bhagavat adressa ces paroles au fils de dieu Çrîbhadravat : « Fils de dieu, as-tu vu ces Bôdhisattvas assis dans l'essence de lotus, sur le trône du lion, dans la région supérieure de l'atmosphère ? » — Il répondit : « Bhagavat, je les ai vus. » — Bhagavat dit : « Tous ces Bôdhisattvas rassemblés des dix régions auprès de Manjuçrî-Kumâra-Bhûta y sont venus pour entendre la loi, et pour entendre cette énumération successive des quatre Nirahâra. De plus, tous ces Bôdhisattvas ont été complétement mûris par Manjuçrî-Kumâra-Bhûta. Une seule naissance tient encore tous ces Bôdhisattvas éloignés de la Bôdhi parfaite et sans supérieure[2]; mais, dans les sections aux noms variés du monde des dix régions, dans tel et tel champ de Buddha, ils deviendront des Buddhas parfaits, accomplis, sans supérieur. »

Le fils d'un dieu reprit : « Bhagavat, je ne suis pas capable de faire le compte de ces Bôdhisattvas; combien y en a-t-il ? » — Alors Bhagavat dit à l'Ayush-

[1] Ces trois caractères comptent parmi les trente-deux signes du grand homme. (Voir *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107, *Lotus de la bonne loi*, p. 553; *Buddhistische Triglotte*, fol. 4.)

[2] Définition des Bôdhisattvas.

mat Çâriputra : « Çâriputra, peux-tu compter ces Bôdhisattvas ? » — Il répondit : « Bhagavat, tout ce qu'il y a d'étoiles dans le grand millier des trois mille mondes, je suis prêt à les compter en un instant, en un moment, en un clin d'œil. Mais pour ces Bôdhisattvas, je ne voudrais pas *me charger de* les compter en cent ans. » — Bhagavat dit : « Si, bien que ce Jambudvîpa soit rempli de grains d'une poussière très-ténue, il est possible d'en achever le compte par l'art du calcul, tandis que pour ces Bôdhisattvas il n'est pas possible d'en achever le compte par l'art du calcul, ces Bôdhisattvas assemblés, tout autant qu'il y en a, seraient donc innombrables ! » — Çâriputra reprit : « Bhagavat, où y a-t-il des champs de Buddha en assez grand nombre pour que ces Bôdhisattvas y deviennent des Buddhas parfaits et accomplis ? » — Bhagavat répondit : « Çâriputra, reste assis en silence ! ne parle pas ainsi ! Çâriputra, les innombrables champs de Buddha ont été comptés par le Tathâgata. Çâriputra, pour prendre une comparaison décisive, si le kalpa, mesure de temps de la vie d'un Tathâgata, était dans une mesure aussi grande que celle du sable du fleuve du Gange, et si dans tous les jours *de ce kalpa*, un par un, on installait autant de docteurs de la loi qu'il y a de grains de sable dans le fleuve du Gange, et que tous ces docteurs de la loi eussent autant de Bôdhisattvas à prédire qu'il y a de grains de sable dans les eaux du Gange[1],

[1] La dernière partie de cette phrase, destinée à donner l'idée d'un

dans la *seule* région de l'est, ils auraient eu à compter autant de champs de Buddha qu'il y a de grains de sable dans le Gange, même à ne prendre pour exemple qu'une seule région de Bôdhisattvas ; les Tathâgatas qui énumèrent les champs de Buddha en aussi grand nombre les voient avec l'œil de la chair du Tathâgata ; les êtres qui naissent dans ces champs de Buddha, les pensées de ces êtres, les Tathâgatas les connaissent ; comment les Tathâgatas ne seraient-ils pas en état de les énumérer ? »

Ensuite ces grands Çrâvakas et cette assemblée qui contient tout s'étant émerveillés s'écrièrent : « Maintenant que ces enseignements nous ont été

nombre immense exprimant l'immensité du monde et l'immensité de la science du Buddha, est très-difficile, et je ne suis pas sûr de l'avoir exactement rendue, le mot Tathâgata y est répété à satiété et alors qu'il ne devrait pas l'être, par exemple dans ce membre de phrase : *de bjin-gshêgs-pas* (par le Tathâgata) *mkyen-pai* (connu) *de bjin-gshêgs-pa dé dag-gis* (par ces Tathâgatas) ce qui signifie « par les Tathâgatas que connaît le Tathâgata ; » mais le contexte prouve qu'on ne peut traduire ainsi et que les deux termes appartiennent à des membres de phrase différents ; or ces membres de phrase sont reliés entre eux par des génitifs difficiles à justifier. — L'un des membres de phrase les plus embarrassants est celui-ci : *byang chhub-sans-dpah* (Bôdhisattva) *gchig* (un seul) *mts'an-mar* (à l'état de signe) *gjag* (ayant mis) *kyang* (quoique). Comment un Bôdhisattva peut-il servir ici de terme de comparaison ? Comme il vient d'être parlé de la région de l'est, je suppose que le membre de phrase fait allusion à cette *région* ; et je traduis « en ne prenant pour exemple qu'une seule région de Bôdhisattvas. » — Dans cette portion du texte le mot *stong-pa* revient souvent : il signifie « vide » et ne fournit aucun sens raisonnable, je lis *stod* « louer » dans le sens de « citer, énumérer, compter. » Ces deux acceptions sont très-voisines. — On sait que le *da* et le *nga* diffèrent à peine l'un de l'autre en tibétain : aussi arrive-t-il souvent qu'on les confond.

donnés en un tel langage avec accompagnement de prodiges si grands, d'une si grande puissance, et d'une telle science, offerts à nos regards, nous avons obtenu un grand gain.»

Puis les Bôdhisattvas qui s'étaient rassemblés des dix régions du monde, et qui siégeaient au plus haut de l'atmosphère, étant descendus de cette atmosphère, adorèrent avec la tête les pieds de Bhagavat et de Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, puis, après avoir tourné autour d'eux, s'en allèrent dans les dix régions.

Puis le fils de dieu Çrîbhadravat adressa la parole à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta : «Manjuçrî, en accomplissant les actes (convenables) tu as complétement mûri pour la Bôdhi des êtres innombrables, c'est bien! c'est bien! Manjuçrî, puisque tu as commencé par la loi en vertu de laquelle on mûrit les Bôdhisattvas dans la Bôdhi, courage, continue!» — Manjuçrî reprit : «Fils d'un dieu, la loi par laquelle on mûrit les Bôdhisattvas dans la Bôdhi comprend trente-cinq sections. — Lesquelles? — Les voici[1] :

1. Faire penser au temps.
2. Faire penser à la mesure.
3. Faire penser à des désirs modestes (?).

[1] Pour chacun des termes qui se trouvent dans les quarante-trois énumérations ci-dessus, je renvoie à chaque article, et pour les termes assez nombreux qui y sont répétés plusieurs fois, je renvoie au premier article où ils se trouvent.

Art. 3. Le texte donne *ran-dôn-skul*. Après *dôn*, il manque un *l*:

4. Faire penser aux organes des sens.
5. Faire penser à l'enseignement.
6. Faire penser à la Prajnâ-Pâramitâ.
7. Faire penser à la méthode (VII, 2, etc.).
8. Faire penser à une méditation élevée (I, etc.).
9. Faire penser au grand amour (III, 3, etc).
10. Faire penser à la grande miséricorde (III, 4, etc.).
11. Faire penser au Grand Véhicule (IV, 4).
12. Faire penser au Petit Véhicule (V, 3).
13. Faire penser à la vérité.
14. Faire penser aux devoirs pratiques.
15. Faire penser à protéger la loi.
16. Faire penser à enseigner les auditeurs.
17. Faire penser à ne pas mettre de distinctions entre les différents êtres.
18. Faire penser à mettre sur le même rang, quand il s'agit de donner, les violateurs et les observateurs de la morale.
19. Faire penser à enseigner les actes moraux au moyen du démon.

entre *ra* et *n* de la première syllabe il y a un point qui n'est pas à sa place et qui est par conséquent douteux : et au-dessous dans l'interligne on aperçoit un *b* ou un *p*. Le dictionnaire donne le mot *ran-pa*, qui signifie « modeste, modéré, » *mita: sama* : en sanscrit. Je prends *dôn* (sanscrit *artha*) dans le sens de « désir » et je traduis « désir modeste, » ce qui paraîtra contradictoire avec « méditation, ou désir élevé » qui se présente plus bas : on peut lever la contradiction en voyant dans le premier terme une allusion aux désirs *charnels*, dans le deuxième une allusion aux désirs *spirituels*.

Art. 12. Cet article semble être en opposition avec l'article V, 3, qui prescrit d'éviter le Petit Véhicule.

Art. 14. *Dé bya-va* « hoc faciendum, ce qu'il faut faire. »

Art. 19. La pensée est singulière : *bdud-kyis* (par le démon) *las* (les actes *moraux*) *bstan-par* (enseigner). Si on lisait *kyi*, génitif, au lieu de l'instrumental, on aurait : « enseigner les actes du démon. » De quelque manière que l'on traduise, il faut entendre qu'il s'agit

20. Faire penser à poursuivre les choses une fois qu'elles sont préparées (II, 4).
21. Faire penser à ne pas s'affliger outre mesure du Sansâra (transmigration).
22. Faire penser à vaincre le démon (XLI).
23. Faire penser à reconnaître et rendre les bienfaits.
24. Faire penser à détruire la cause.
25. Faire penser à ne point craindre sur le seuil de la délivrance.
26. Faire penser à présenter au Tathâgata des offrandes et des marques de respect.
27. Faire penser à se plaire dans la recherche de ce qu'il faut accomplir pour les êtres.
28. Faire penser à ne pas prendre part aux doctrines (courantes) du monde.
29. Faire penser à se réjouir dans la forêt (XIV, 2, etc.).
30. Faire penser à restreindre ses désirs et à se contenter de peu.
31. Faire penser au présent et à l'avenir, — à la captivité et à la délivrance, — à l'état de vie et à l'état d'absence de vie, — au Nirvâna complet et à un état de douleur constamment renouvelé.

ici d'enseigner la morale par la méthode des contraires, en faisant connaître le mal pour le fuir, le bien pour le rechercher.

Art. 20. Cet article paraît être la reproduction de II, 4. — Il n'en diffère que par les deux premiers mots : *dê bchas-pa* (au lieu de *rtsôm-pa*) *ñams hôg-tu chhud-pa.* Nous avons traduit *rtsôm-pa* par « entreprise commencée » : *bchas-pa* « préparé » a une signification analogue ; le mot *dê*, qui précède, et dont la lecture est douteuse (on pourrait lire *da*, « maintenant »), signifie « cela » mais peut être joint à *bchas-pa* pour signifier « les choses qui ont été préparées. »

Art. 24. « La destruction de la cause » est le point fondamental du système bouddhique. Pour détruire la vieillesse, la mort et la renaissance, qui ne sont que des effets, il faut tout d'abord en détruire la cause. C'est là ce qu'enseignait le Buddha.

« Hommes excellents, je vous confie cette énumération de la loi tout au long pour que vous la receviez, la compreniez, l'expliquiez, la répandiez partout. Et comme dans un bref délai je passerai dans le Nirvâna complet, à cause de cela *je désire* que, par vos soins, tous les êtres trouvent une demeure au moyen de cette loi appelée *loi* du Buddha.

Maïtrêya dit : « Bhagavat, quand nous aurons bien compris cette énumération de la loi, quel nom faudra-t-il donner à cette énumération de la loi? comment faudra-t-il l'entendre? » — Bhagavat répondit : « Maïtrêya, par cette raison, appelez cette énumération de la loi « les quatre perfections (*Nirahâra*), » « le chemin du Bôdhisattva, » « la maturation complète du Bôdhisattva. »

Quand Bhagavat eut prononcé ce discours, le Bôdhisattva Maïtrêya, l'Ayushmat Mahâ-Kâçyapa, l'Ayushmat Ananda, le monde avec les dieux, les hommes, les Asuras et les Gandharvas louèrent bien haut l'exposé fait par Bhagavat.

Fin du vénérable sûtra de Grand Véhicule intitulé : *Les quatre perfectionnements.*

une fois chacune de ces expressions; l'autre, le *Vajrachhêdika*, semble n'employer que la première. La deuxième, cependant, paraît être la plus usuelle; elle se présente en kalmouk, sous la forme *nasu-lögös*, d'après Zwick, qui interprète ce terme par « reich an Jahren, » et paraît ignorer l'autre expression (*Dictionnaire kalmouk*, p. 304).

NOTICE

SUR LE COUVENT IBÉRIEN DU MONT ATHOS,

PAR M. VICTOR LANGLOIS.

Lorsque je préparais l'Introduction qui figure en tête de l'édition en photolithographie de la *Géographie de Ptolémée*, publiée d'après le manuscrit du couvent de Vatopédi au Mont Athos, je m'adressai à notre savant confrère, M. Brosset, membre de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, pour obtenir de lui quelques renseignements relatifs aux anciens monastères géorgiens de la presqu'île sainte. M. Brosset, avec une obligeance parfaite, a non-seulement répondu à mon appel, mais il m'a même envoyé une traduction complète de l'inventaire des manuscrits géorgiens du couvent d'Ivéron (monastère ibérien), dressé en 1836 par le P. Hilarion. Cet inventaire, qui est assez étendu, n'ayant pu être imprimé *in extenso* dans mon Introduction, j'ai pensé qu'il serait utile de le faire connaître par l'organe du *Journal asiatique*, d'autant plus qu'il renferme, sur la littérature religieuse de la Géorgie, des détails précieux qui sont tout à fait ignorés. Afin de rendre cette notice plus complète, j'ai rédigé un court aperçu sur l'histoire de la fondation du monastère géorgien du Mont Athos. Cette histoire, dont j'ai dit quelques mots dans mon Introduction à la Géographie de Ptolémée, est fort peu connue, et je l'ai en partie extraite d'un ouvrage de l'archevêque du Karthli, Timothée Gabachwili გაბა-შჳლი, intitulé : *Le Livre de la Visite*, etc. მოხილუჲა წმიდათა და სხჳათა ალთო საყდრობისა ადგილთა, რომელიც ხვან ქართლელისა მთავარ-ეპისკოპოსისა. Cet archevêque avait été en-

voyé en Grèce, en 1755, par le roi Theimouraz II, fils d'Héraclius I, afin de visiter les Saints Lieux, et notamment Jérusalem, le Mont Athos, Antioche, où se trouvaient alors beaucoup de monastères géorgiens. L'ouvrage de Timothée Gabachwili a été imprimé en géorgien, à Tiflis, en 1852; il forme un volume in-8° de 188 pages. L'éditeur, M. Platon Iosélian, a ajouté aux renseignements fournis par le pèlerin des notes considérables, au nombre de cent dix-sept, qui jettent parfois un certain jour sur les renseignements fournis par l'archevêque Timothée. Dans les Additions du premier volume de son *Histoire de la Géorgie* [1], M. Brosset a donné la traduction du passage du livre de Timothée qui a trait au couvent d'Ivéron. Ce voyageur, étant arrivé de nuit au port du monastère de la Sainte Montagne, envoya des gens au couvent d'Ivéron pour annoncer sa venue. Il fut reçu au son des cloches par l'abbé Nathaniel, assisté de trois cents moines. Il visita l'église, puis les tombeaux de saint Euthyme, de Iwané, de Tornig Gerdzélidzé et de Giorgi Mtatzmidel, fondateurs du monastère. Ensuite, Timothée vint faire ses dévotions à l'église de N. D. Portaïtisa [2], construite par Achothan, prince de Moukhran, et il raconte les miracles opérés par l'image de cette vierge, qui est en grande vénération chez les Grecs orthodoxes. Le pèlerin parle ensuite des infirmeries, des salles du couvent et de la bibliothèque, où il a vu la Bible de saint Euthyme, le Paradis de Sophronius, patriarche de Jérusalem, le Livre du docteur, par Jean le Sage, des Homélies, etc. Le nombre des manuscrits est si considérable, dit-il, qu'on n'en trouverait pas une telle quan-

[1] Addition X, p. 189 et suiv.

[2] L'image de la Vierge de la Porte, *πορταίτισσα*, est venue, dit la tradition, au Mont Athos, au temps des iconoclastes. L'histoire de cette image est rapportée fort au long dans un manuscrit du XIIe siècle, que l'on conserve à la Bibliothèque patriarcale de Moscou (n° 436, in-8° de 38 folios), et qui a pour titre : *Διήγησις πάνυ ὁμοία περὶ τῆς ἱερᾶς καὶ σεβασμίας εἰκόνος τῆς πορταιτίσσης, πῶς ἦλθεν εἰς τὸ ἅγιον ὄρος, εἰς τὴν ἁγίαν μονὴν τῶν Ἰβήρων.*

tité dans tout le Karthli. Timothée décrit ensuite les richesses conservées dans le trésor de l'église, et donne de curieux détails sur les cérémonies auxquelles il assista. A plusieurs reprises, le pèlerin revient dans son livre sur les merveilles qu'il a vues à Ivéron; mais c'est dans le chapitre I surtout qu'il donne les renseignements les plus complets sur ce monastère célèbre.

I.

LE MONASTÈRE D'IVÉRON.

Le monastère d'Ivéron, *τῶν Ἰβήρων*, fut fondé au xᵉ siècle, sous l'invocation de la Mère de Dieu [1], par les empereurs grecs et par l'impératrice Théophano, femme de l'empereur Romain. Bientôt après, l'empereur Basile II, par une bulle d'or datée de l'année 980 [2], donna ce monastère à Jean Tornig, *Τορνίκιος*, l'un des plus illustres généraux de l'empire, qui l'augmenta, l'embellit et prit ensuite l'habit monastique dans ce couvent. Tornig était beau-frère de Iwané, curopalate ibérien [3], dont le fils Euthyme avait embrassé avec son père l'état religieux. Ces deux Ibériens étaient d'abord entrés au monastère des Quatre-Églises, et ensuite dans un couvent du mont Olympe. Ils se rendirent quelques années plus tard au Mont

[1] *Journal du Ministère de l'instr. publ. de Russie*, 1848, t. LVIII, p. 55. *Mémoire de Porphyre Uspensky.*

[2] Voyez l'inventaire des Archives grecques du couvent d'Ivéron, dans mon Introduction placée en tête de la *Géographie de Ptolémée*, p. 36. Paris, Didot, 1867, 1 vol. in-4°, avec planches.

[3] Timothée Gabachwili, *Livre de la visite*, p. 38, note.

Athos et s'établirent à Lavra, monastère élevé par saint Athanase l'Athonite, avec l'autorisation des empereurs Nicéphore Phocas et Jean Zimiscès, et qui est encore aujourd'hui le centre religieux le plus célèbre de la Montagne Sainte. Ce fut à Lavra que Tornig vint rejoindre son beau-frère et son neveu. En 976, Tornig, avec l'autorisation et le concours de l'impératrice Théophano, éleva le couvent des Ibériens (Ivéron). A en croire Cédrénus, Ivéron aurait été fondé par un certain Baraz-Batzi [1], qui doit être le même que Waroz-Watché, désigné comme étant le frère de Tornig par Timothée Gabachwili [2].

Quoi qu'il en soit, à la mort de Romain, les fron tières de l'empire étant menacées par les Persans, le sénat de Byzance et l'impératrice mandèrent Tornig à Constantinople et le mirent à la tête de l'armée. Tornig défit les ennemis, rentra dans son monastère dont il acheva les constructions, et mourut quelques années après. Les écrivains géorgiens parlent de Tornig et de ses victoires comme général de Dawith, prince de Géorgie et curopalate de Daïk, qui aurait contribué à la défaite de Bardas Sclérus, révolté contre Basile II. Étienne Assoghig, historien arménien du x[e] siècle, confirme le témoignage des écrivains géorgiens et ajoute que le curopalate Dawith reçut de l'empereur plusieurs provinces, en récompense des services qu'il lui avait

[1] Cédrénus, *Chron.* t. II, p. 724.

[2] *Livre de la visite*, p. 38.

rendus[1]. Une tradition raconte que le butin fait par Tornig à la guerre servit aux constructions et aux embellissements du couvent ibérien.

Euthyme succéda à son père Iwané comme higoumène d'Ivéron, et travailla à une traduction de la Bible en géorgien. Le couvent d'Ivéron fut comblé de largesses par les rois, les princes et les seigneurs de la Géorgie : Achod, roi d'Ibérie, dépensa à lui seul des sommes considérables pour son embellissement. L'église du monastère est du xve siècle; elle est ornée de magnifiques peintures à fresque, et renferme des objets d'art byzantins fort précieux et des reliques[2]. M. Pierre de Séwastianoff, pendant son séjour au couvent d'Ivéron, avait relevé, au moyen d'appareils photographiques très-puissants, toutes les fresques du monastère, et pris des clichés des manuscrits grecs et géorgiens, des chartes et chrysobulles, conservés dans les archives, et dont quelques-uns remontent au xe siècle.

Le couvent d'Ivéron fut habité dès sa fondation par des moines géorgiens qui en restèrent les maîtres jusqu'au commencement du xvie siècle. A cette époque, les religieux abandonnèrent cette résidence qui fut bientôt occupée par les moines grecs; cependant le monastère a gardé son nom primitif et ne conserve plus, comme souvenir de la présence des

[1] Assoghig, *Hist. univ.* (en arm.), liv. III, ch. xv. — Cf. aussi Brosset, *Hist. de la Géorgie*, t. I, Add. ix, p. 176 et suiv.

[2] Jean Comnène, *Descript. de la Montagne Sainte* (éd. Montfaucon, *Palæogr. græc.* p. 450).

Géorgiens, que quelques manuscrits, dont le nombre a beaucoup diminué, puisque Timothée Gabachwili prétend que, lors de son voyage en 1755, leur chiffre dépassait de beaucoup celui de tous les manuscrits du Karthli, et que de nos jours il n'en reste plus que huit.

Depuis la mort du père Hilarion et le départ du père Bénédict, contemporain du voyage de M. de Séwastianoff à la Montagne Sainte, il n'y a plus un seul moine géorgien au Mont Athos.

II.

INVENTAIRES DES MANUSCRITS GÉORGIENS DU COUVENT D'IVÉRON AU MONT ATHOS.

L'inventaire des manuscrits géorgiens du couvent d'Ivéron a été entrepris à plusieurs reprises. On en connaît deux différents. Le plus détaillé est celui que rédigea, en 1836, le père Hilarion, Géorgien, confesseur de Salomon II, dernier roi d'Iméreth, mort en exil à Trébizonde en 1815. C'est celui que nous publions plus bas. Un autre inventaire a été rédigé par un moine dont le nom n'est pas connu, et dont le travail paraît moins complet que celui du père Hilarion. M. Brosset possède une copie de cet inventaire, qui fut fait à Moscou, le 3 août 1840. L'auteur de cet inventaire dit, dans un *mémento*, qu'il a été aidé dans son travail par un moine géorgien, le père Bénédict, qui était encore au Mont Athos lors du séjour que fit à la Montagne Sainte

feu M. Pierre de Séwastianoff. L'inventaire de Moscou renferme l'indication de trois Vies de Saints que n'a point mentionnées le père Hilarion, à savoir : « Les Vies de sainte Matrona, de saint Théoktiste et de saint Mina l'Égyptien. » On assure que M. Platon Iosélian a dressé aussi un inventaire détaillé des manuscrits géorgiens du Mont Athos, lors de son voyage à la presqu'île sainte, en 1840. Ce voyageur a même obtenu la permission d'emprunter la Bible de saint Euthyme, afin de reviser, à Tiflis, la Bible géorgienne imprimée à Moscou en 1743[1], et de constater les variantes que lui fournirait le texte original de la Bible de saint Euthyme, qui remonte au XIe siècle. Le manuscrit de la Bible de saint Euthyme a du reste été l'objet d'une étude spéciale dans un des volumes des *Reports* de la Société biblique d'Angleterre.

INVENTAIRE DÉTAILLÉ DES MANUSCRITS GÉORGIENS DU MONASTÈRE D'IVÉRON, AU MONT ATHOS, RÉDIGÉ, EN 1836, PAR LE PÈRE HILARION[2], CONFESSEUR DE SALOMON II, DERNIER ROI D'IMÉRETH[3], À LA DEMANDE DE L'ARCHIMANDRITE SÉRAPHIN, ET TRADUIT DU GÉORGIEN PAR M. BROSSET, MEMBRE DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES DE SAINT-PÉTERSBOURG.

I. *Ouvrages des saints Pères.* — 1° Discours de saint Grégoire de Nysse, commençant par ces mots :

[1] Voyez la notice rédigée par M. Brosset, sur la Bible géorgienne, dite de Wakhtang, imprimée à Moscou, dans le *Journal asiatique*.

[2] Le père Hilarion se retira, après la mort du roi Salomon II, au Mont Athos, dans le couvent d'Ivéron.

[3] Salomon II, appelé d'abord *David*, naquit, en 1773, d'Artchil,

« Il est nécessaire...... » — 2° Le même, Vie de sa sœur Macrina. — 3° Écrit spirituel adressé à sa sœur. — 4° Commentaire du livre : « Souviens-toi de moi...... » — 5° Lettre à Harmonia sur les vœux du chrétien. — 6° Lettre à Harmonia, Bessarion et Olympos, qui cherchaient à atteindre la perfection chrétienne. — 7° Sur la résurrection de Jésus-Christ. — 8° Éloge de Mélécius, archevêque d'Antioche. — 9° Éloge du grand martyr Théodore. — 10° Éloge des XL martyrs. — 11° Sur les miracles de saint Théodore, par Nectaire, patriarche de Constantinople, qu'on lit le premier samedi et qui commence ainsi : « C'est un jour brillant et resplendissant......... » — 12° Saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, Sur le miracle de la vénérable image de Jésus-Christ. — 13° Saint Grégoire de Nysse, Sur la naissance de Jésus-Christ. — 14° Le même, Éloge du protomartyr saint Étienne. — 15° Le même, Éloge de saint Éphrem le Syrien. — 16° Le même, Vie et miracles de saint Grégoire le Thaumaturge, évêque de Césarée. — 17° Saint Basile, Hexaméron ou Commentaire sur l'œuvre des six jours, achevé par son frère saint Grégoire de Nysse.

II. *Œuvres de saint Jean Chrysostome.* — 1° « Jésus-Christ est l'Orient des Orients, » avec une préface de

fils d'Héraclius II et d'Éléné. Il descendait d'Alexandre V, roi d'Iméreth mort en 1752. Salomon épousa, en 1791, Marianne, fille du dadian de Mingrélie, Catzia; il fut chassé, en 1810, de ses États et mourut le 7 février 1815, à l'âge de quarante-deux ans, à Trébizonde. Son tombeau existe dans l'une des églises de cette ville. (Brosset, *Hist. de la Géorgie*, t. II, Addit. IX, p. 644.)

saint Euthyme l'Ibérien, où il avance cette proposition que « si l'article est nécessaire dans la langue grecque, il n'en est pas de même en géorgien. » — 2° Sur saint Acacius, sur le berger et la brebis, sur le rideau et le propitiatoire. — 3° Homélie sur la trinité consubstantielle. — 4° Sur la fin. — 5° Sur le débiteur de 10,000 talents, qui a remis 100 drachmes. — [Le reste du manuscrit est illisible.]

III. *Martyrologe.* — 1° Vie de saint Étienne, diacre et protomartyr. — 2° Invention de ses reliques. — 3° Translation de ses reliques. — 4° Le prêtre Grégoire; Sur saint Étienne. — 5° Deux éloges de saint Étienne. — 6° Mémoire des saints Pierre et Paul. — 7° Martyre de saint Pierre, apôtre, et de saint Paul. — 8° Vie de Denys l'Aréopagite. — 9° Lettre du même. — 10° Martyre des saints Pierre et Paul. — 11° Martyre de saint Jacques, frère de saint Jean l'Évangéliste. — 12° Martyre de saint Basile, évêque de Lama. — 13° Martyre de saint Abo le Géorgien. — 14° Baptême de saint Abo. — 15° Éloge de saint Abo. — 16° Vies des Pères du mont Sinaï. — 17° (*Manque*). — 18° Martyre des saints Sio, Evsipé (*variante :* des saints Siousipet) et Babyla. . . . . . — 19° Martyre de saint Antoine Aavakh. — 20° Martyre de saint Timothée, apôtre. — 21° *Idem* des saints Timothée et Mavra. — 22° *Idem* des saints Cyrus et Jean. — 23° *Idem* de saint Boas. — 24° *Idem* de saint Evségéni. — 25° *Idem* de saint Julien d'Émèse. — 26° *Idem* de saint Théodore. — 27° *Idem* du même. — 28° *Idem* des trois frères du pays de

Cola [sur le haut Kour ou Cyrus]. — 29° Martyre de saint Dawith de Tevin. — 30° *Idem* de sainte Euphrosine. — 31° *Idem* de saint Julien. — 32° *Idem* des XL [martyrs]. — 33° *Idem* de saint Phlectémon. — 34° *Idem* du saint moine Mikael le Géorgien. — 35° *Idem* de saint Vartan. — 36° *Idem* de sainte Sobi (*variante :* saint Khomi). — 37° *Idem* des saints Masonkéwels (Soukiasians), Vilion et de l'empereur Constantin. — 38° Mort de saint Parthew [Sahag le Parthe, patriarche d'Arménie] et de la reine sainte Chouchanic. — 39° *Idem* de saint Izid-Bouzid. — 40° Martyre des saints archiprêtres Arisdaguès et Verthanès, Isaak, Grigol et Daniel. — 41° *Idem* du grand saint martyr Giorgi. — 42° Panégyrique de saint Giorgi. — 43° Martyre du centurion Longin. — 44° *Idem* de saint Marc l'Évangéliste. — 45° *Idem* de Romain le jeune. — 46° *Idem* de la reine Santoukhth. — 47° *Idem* de saint Siméon le Musicien. — 48° *Idem* des saints David et Taridjan. — 49° *Idem* de saint Thalilios. — 50° *Idem* de saint Cyprien. — 51° *Idem* de saint Christophore. — 52° *Idem* de saint Conon. — 53° *Idem* de saint Léonce. — 54° *Idem* de saint Mama. — 55° *Idem* de saint Phoca et de saint Iouçig. — 56° *Idem* du général saint Georges. — 57° *Idem* de saint Nersèh, archevêque. — 58° *Idem* de sainte Goulandoukhth. — 59° *Idem* des saints Stachos (*variante :* Trakhos, lisez : Tarasius), Probus et Andronic. — 60° *Idem* de saint Ignace d'Antioche. — 61° Miracles de saint Théodore. — 62° *Idem* des

saints Côme et Damien.—63° Vie de saint Eustathe. — 64° Martyre et miracles de saint Dimitri. — 65° *Idem* de saint Mercure. — 66° *Idem* de sainte Catherine. — 67° *Idem* de sainte Barbe. — 68° *Idem* de sainte Marine. — 69° *Idem* de sainte Irène. — 70° *Idem* des saints Tarasius, Probus et Andronic (voy. n° 59). — 71° *Idem* des saints Nazaire, Gorwas, Protos et Kélas. — 72° Vie et martyre du prêtre régulier Léwan. — 73° Mémoire de l'apôtre Luc. — 74° Martyre de saint André de Crète. — 75° *Idem* de saint Varos et de ses compagnons. — 76° *Idem* du grand martyr Artémi. — 77° Vie d'Ambert, évêque de Kyrapol (*variante :* Hiérapolis). — 78° Martyre de saint Arétas et de ses compagnons. — 79° *Idem* des saints Marcien et Martyr.— 80° Vie de sainte Anastasie, Romaine. — 81° *Idem* du saint père Abraham. — 82° *Idem* du saint prêtre Zénob et de sa sœur Zénobie. — 83° Vie de saint Siméon Mandrel. — 84° *Idem* du saint prêtre Anthymos. — 85° Souffrances du saint martyr Zénon et de Babyla d'Antioche. — 86° Martyre des saints Eudoxe, Rogilos, Zénon et Macaire. — 87° Souffrances de saint Zénon. — 88° Lecture pour la nativité de la Mère de Dieu, commençant par ces mots : « Venez, peuples et races, à la brillante solennité... » — 89° Martyr de saint Sévérien.

IV. *Autre martyrologe.* — 1° Vie et travaux de saint Théodore d'Alexandrie, des saintes femmes Minadora, Mithradora, et Nymphodora. — 2° Vie et mort de saint Corneille, centurion; du prêtre Auto-



nomos. — 3° Lecture pour l'Ascension. — 4° Martyre de saint Nicétas. — 5° *Idem* du glorieux saint Euthyme (*variante :* de la glorieuse Euphémie). — 6° *Idem* des glorieuses femmes Sophie et ses filles. — 7° *Idem* de saint Eustathe et de ses fils.— 8° Éloge de saint Phocas. — 9° Souffrances de sainte Thècle. — 10° Vie de sainte Euphrosine. — 11° Éloge du glorieux saint Jean le Théologien. — 12° Martyre de saint Callistrate et de ses compagnons. — 13° Vie du saint confesseur Chariton. — 14° Vie et travaux de Cyriaque l'Ermite. — 15° Vie du saint prêtre Grégoire, évêque d'Arménie, commençant : « Quand l'empire des Perses fut divisé par les Parthes [1]. » — 16° Discours de saint Jean Chrysostome sur la seconde venue de Jésus-Christ, commençant par ces mots : « Venez frères bien-aimés... » — 17° Discours de l'archevêque Cyrille sur la pénitence, commençant par : « Le péché est mauvais, c'est la maladie de l'âme. » — 18° Le même, sur les jeûnes, commençant par : « Disciples de la nouvelle loi.......» — 19° Lecture de saint Jean Chrysostome, commençant par : « La trompette divine.....» — 20° Le même, sur le jugement et la charité. — 21° Saint Éphrem, sur la pénitence. — 22° Vie de saint Jean Chrysostome. — 23° *Idem* de saint Siméon Stylite, de Marthe, mère de Siméon, des saints martyrs Trophine, Dorimendo et Sawat. — 24° Vie de saint Barlaam, qui vivait d'une manière

[1] C'est la traduction en géorgien de l'histoire du roi Tiridate et de la prédication de saint Grégoire l'Illuminateur, par Agathange.

angélique au Caucase. — 25° Bonnes et nombreuses leçons de sainte Dorothée, réunies avec d'autres, en un seul livre.

V. *Mélanges religieux.* — 1° Sur la conscience. — 2° Qu'il ne faut pas se livrer à l'impulsion de ses désirs. — 3° De sa propre justification. — 4° Du mensonge. — 5° Comment il faut aller dans le monde. — 6° Qu'il faut tâcher d'anéantir ses passions. — 7° De la crainte de l'éternité. — 8° Qu'il faut souffrir ses épreuves avec patience. — 9° De l'édification spirituelle. — 10° (*Manque*). — 11° Conseils aux anciens des monastères; comment ils doivent commander aux frères et comment ceux-ci doivent leur obéir. — 12° 122 leçons sur les saints jeûnes. — 13° Demandes et réponses. — 14° Discours sur la morale. — 15° Saint Basile le Grand, Discours sur la mort de la Mère de Dieu, mariée et toujours vierge: «C'est un glorieux mystère que le malheur de ce jour.» — 16° Vie de notre saint père Dophré, ermite, et d'autres solitaires visités par le bienheureux père Paphnouti. — 17° Vie de Bagrat, abbé de Tyromelni (*variante :* Tauromelni.) — 18° Miracles du saint martyr Dimitri. — 19° Premier miracle en faveur de l'éparque Marin. — 20° Martyre d'Eustathe, d'Auxence, d'Eugène, de Mardar et d'Oreste. — 21° Discours de Clément, pape de Rome; comment il devint disciple de saint Pierre. — 22° Martyre du pape Clément. — 23° Recueil de discours de saints Pères. — 24° Commentaire de Basile sur l'œuvre des six jours.

VI. *Œuvres des Pères de l'Église et mélanges religieux.* — Saint Jean Chrysostome; Commentaires sur la création d'Adam, de Caïn, d'Abel, de Seth, de Noé, de ses fils; du déluge, de la multiplication des hommes, du péché, de la construction de la Tour [de Babel] par les malheureux, de la confusion des langues.— Ce manuscrit est un peu endommagé; la partie écrite sur papier est très-altérée, tandis que la portion écrite sur parchemin est comme neuve, bien qu'il y ait des déchirures en plus d'un endroit, car les musulmans et les pirates ont causé ici beaucoup de mal. Je n'ai donc pas parlé des chapitres endommagés, et je n'ai relevé que les titres de la partie qui est en bon état. Dans certains endroits, il manque beaucoup de chapitres qui sont illisibles à cause de l'antiquité du manuscrit, ou à cause des ravages causés par les vers. — Ce que j'ai fait, c'est par ordre; on me l'a commandé. Il est venu une lettre en grec de notre archimandrite Séraphin qui veut connaître ce qu'il y a de livres dans le monastère, afin que l'on fasse copier ce qui manque en Géorgie. Pauvre ignorant! Je suis venu ici pour faire pénitence, et j'ai dû obéir aux ordres de nos pères. — Je reprends : 1° Le Commentaire de saint Matthieu par saint Jean Chrysostome est en trois parties, et celui de Jean en un livre. — 2° Qu'il faut écouter avec respect la parole divine et pratiquer l'Écriture avec ferveur. — 3° De l'humilité.— 4° Qu'un chrétien doit s'occuper de bonnes œuvres. — 5° Qu'il ne faut pas se plier aux caprices d'autrui,

mais agir selon sa conviction. — Des usuriers. — 6° Qu'il est bon de pleurer pour Dieu; que le rire est mauvais; qu'il est nuisible de fréquenter les théâtres et les comédies. — 7° Qu'il faut participer avec respect aux saints mystères, pratiquer la miséricorde et s'éloigner des plaisirs. — 8° De la vie monacale. — 9° De l'amour de l'argent. — 10° De la pénitence et de la prière. — 11° Du jugement dernier. — 12° Le chrétien qui ne vit pas vertueusement sera doublement puni. — 13° Qu'il faut considérer non la personne, mais la parole du prédicateur; du paradis et des peines éternelles. — 14° Qu'il faut se souvenir de ses péchés et prier Dieu de nous les pardonner. — 15° Qu'il faut vivre de façon à plaire à Dieu. — 16° Du serment. — 17° Qu'il faut se réconcilier promptement et se pardonner mutuellement ses fautes. — 18° De la ferveur dans l'accomplissement des commandements de Jésus-Christ. — 19° Qu'il faut oublier le mal et se tenir décemment dans l'église. — 20° De la miséricorde. — 21° Qu'il faut s'empresser de faire le bien, et prier sans cesse Dieu de nous faire miséricorde. — 22° Que la privation du paradis est chose pire que l'enfer. — 23° Les bonnes œuvres procurent plus de gloire que la grandeur mondaine. — 24° L'homme vertueux est toujours craintif, le pécheur a peur de tout. — 25° Qu'il faut remercier Dieu. — 26° Celui qui est debout ne doit pas trop présumer de lui, et celui qui est tombé ne doit pas perdre l'espérance. — 27° Celui qui est en état de péché ne dif-

fère en rien d'un mort. — 28° L'homme dominé par le péché ne diffère en rien d'un démoniaque. — 29° Qu'il faut reprendre les pécheurs doucement et sans colère. — 30° Des apôtres et des disciples. — 31° Qu'il ne faut pas pleurer sans mesure sur les morts, mais prier et offrir la messe pour eux. — 32° Les chefs des églises occupent maintenant la place des apôtres. — La vertu est préférable aux miracles. — 33° De la patience dans les épreuves où l'on invoque l'exemple de Job. — 34° Que la Providence a sagement ordonné la dissolution de nos corps, sans quoi les iniquités se seraient multipliées. — 35° De la douceur; — qu'il faut nous efforcer de dominer nos passions. — 36° Qu'il faut craindre le jugement dernier. — 37° Le joug de la justice est doux, celui du péché est lourd. — 38° Le vrai triomphe est l'éloignement du mal et la pratique de la vertu. — Leçon sur la jalousie. — 39° Se souvenir de ses péchés et faire pénitence. — 40° S'efforcer de ne pas nuire au prochain et de ne pas penser mal de lui. — 41° De la crainte des tourments éternels. — 42° S'efforcer de pratiquer toutes les vertus et éviter les plaisirs défendus. — 43° Les bonnes œuvres et les œuvres de miséricorde nous rapprochent du Christ. — 44° La vertu est préférable à tout; c'est à elle que les saints doivent leur splendeur. — 45° Qu'il faut comprendre les écritures. — 46° De la tête vénérable de saint Jean-Baptiste. — Fuyons ceux qui chantent. — 47° Les œuvres spirituelles sont pour l'intérieur et les œuvres

corporelles pour l'extérieur. — 48° Comment l'âme se souille et se purifie. — Ceux qui nous tourmentent nous mettent sur la voie des grandes récompenses. — 49° Qu'il ne faut pas trop s'effrayer des changements qui arrivent dans les choses humaines. — 50° Que nous devons nous glorifier du crucifiement de Jésus-Christ, sa croix étant notre protection. — De la bonté du Seigneur. — 51° Éloge des moines qui vivent toujours dans l'austérité. — 52° De la deuxième venue du Christ. — De l'usure. — 53° Du jeûne et de la prière. — 54° De l'orgueil. — 55° Que les frères doivent vivre dans une grande ferveur. — 56° De la vraie charité. — 57° De la rancune. — 58° De l'oubli des offenses. — 59° De l'innocence. — 60° De l'humilité. — 61° De la vie en Dieu. — 62° Du jugement à venir. — 63° De la vie monastique. — 64° De l'arrogance et de l'ostentation. — 65° Contre ceux qui ornent leurs corps et négligent leurs âmes. — Gardons-nous de nous contenter des apparences de la vertu. — 66° Hâtons-nous de guérir les plaies de nos âmes. — 67° Contre ceux qui prétendent que les événements dépendent de la naissance de l'homme et du mouvement des astres. — 68° Du jour terrible; de ceux qui par crainte d'un peu de peine perdent les biens éternels. — 69° De la participation aux saints mystères. — 70° De l'avarice. — 71° Imitons la douceur du Christ, son oubli des injures qui lui faisait garder le silence. — 72° Ne pas négliger les péchés véniels, par lesquels le démon commence ses

attaques contre nous, et nous conduit ainsi à commettre des fautes plus graves. — 73° Remercier Dieu et l'aimer. — 74° De la bonne vie et de la pauvreté. — Tous ces traités sont joints au Commentaire de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu.

VII. *Martyrologe et mélanges religieux.* — 1° Vies des saints pères Jean et Euthyme, traducteur de la Bible en géorgien, et de Giorgi le Géorgien. — 2° Partie de la traduction des Actes des Apôtres et du Psautier. — 3° Discours de Grégoire de Nysse sur la virginité. — 4° Maxime le confesseur; De l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. — 5° Vie de saint Saba. — 6° Mémoire du prophète Daniel et des trois enfants. — 7° Martyre du prêtre Éleuthère. — 8° *Idem* d'Oniphanté. — 9° *Idem* de Julien. — 10° *Idem* de Sébastien et de ses compagnons. — 11° Vie de Spiridion le Thaumaturge. — 12° Martyre d'Anastasie. — 13° *Idem* des dix martyrs de Crète. — 14° Souffrances de la sainte martyre Eugénie et de ses parents. — 15° Martyres des saints Indus et Domna et des deux myriades, à Nicomédie. — 16° Vie du digne Théodore Pirdassirili et de son frère Théophane. — 17° Vie de Marcellus, archimandrite du monastère des Éveillés. — 18° Vie de la Romaine Mélanie. — 19° Lecture sur la nativité. — Quand arrive le printemps. — 20° Lecture sur la présentation. — 21° *Idem* sur saint Blakh. — 22° *Idem* sur Alexis, homme de Dieu. — 23° *Idem* de l'Akaphiste. — 24° *Idem* du grand samedi, commençant par ces

mots : « Quel est ce grand silence...... » — 25° *Idem* du dimanche de Pâques, de Joseph et de la construction de la Sainte Église. — 26° *Idem* du dimanche avant la Pentecôte. — 27° *Idem* de saint Pierre du Mont Athos. — 28° *Idem* pour le samedi gras. — 29° *Idem* pour la sainte Pâque resplendissante. — Autre lecture sur Basa et ses fils, à faire le 21 août. — 30° Lecture pour le grand vendredi, par Georges de Nicomédie. — 31° Leçons de Jean Climax, adressées aux moines et autres chrétiens, et divisées en 30 chapitres. — 32° Vies des Pères, en 26 chapitres. — 33° Vie de Grégoire, pape de Rome. — 34° Vie du grand Basile, par Grégoire le Théologien. — 35° Vie de Grégoire le Théologien. — 36° Miracles du saint archange Michel. — 37° Vie de saint Nicolas. — 38° Voyages de l'apôtre saint André. — 39° Martyre de saint Théodore le Stratélate. — 40° *Idem* de saint Procope. — 41° Instruction aux moines, par Isaac l'Ermite. — 42° André de Créte ; De la vanité des œuvres humaines et des plaisirs. — 43° Instructions aux moines et aux ermites. — 44° Théophane, De l'observation des commandements de Dieu. — 45° Demandes et réponses. — 46° Lettre du moine Marc à son fils Nicolas. — 47° Instruction du prêtre Isaïe. — 48° Cassien, pape de Rome ; Sur les huit mauvais désirs : la gourmandise, la débauche, l'amour des richesses, la colère, la tristesse, l'envie, la vanité et l'orgueil. — 49° Livre de saint Macaire.

VIII. — 1° *La sainte Bible*, traduite par saint Eu-

thyme. Il manque les Machabées, mais le reste est complet. Le parchemin du manuscrit est très-bien conservé et l'écriture est très-lisible, quoique le manuscrit ait été déchiré en plusieurs endroits. Au commencement, il manque trois chapitres, plus les chapitres IV, V, VI, VII du IIIe livre des Rois, enfin le chapitre III des Proverbes. Cette Bible est reliée en deux volumes. — 2° Commentaire sur les Psaumes, par Basile le Grand. — 3° Vies des saints Côme et Damien. — 4° Martyre des saints Akyndynos, Pighas..... — 5° *Idem* de Doloction et Épisthème. — 6° Vie de saint Paul d'Alexandrie, confesseur. — 7° Vie de Jean l'Aumônier. — 8° Plusieurs écrits d'Éphrem le Syrien. — 9° Conseils adressés aux moines et aux ermites. — Tout ce qui est décrit ici est complet; le reste a été omis par moi. — 9 juillet 1836.

Ce qu'il y a de plus intéressant dans cet inventaire, ce sont les Vies des Saints géorgiens et arméniens, et surtout la traduction de la Bible par saint Euthyme, dont le manuscrit remonte au XIe siècle. Je ferai observer que la Bibliothèque impériale de Paris, qui possède seize manuscrits géorgiens seulement[1], conserve dans le département des manuscrits orientaux une Liturgie géorgienne du XIe ou du

[1] Depuis que ceci a été écrit, la Bibliothèque impériale a reçu en don, de la Société asiatique, deux manuscrits géorgiens provenant de S. A. le tzarévitch Theimouraz de Géorgie.

XIIIe siècle, en caractères ecclésiastiques, qui renferme une notable partie de la Bible, en leçons pour tous les jours de l'année. Ce manuscrit, qui est incomplet, comme le sont généralement la plupart des anciens manuscrits venus de l'Orient, est assurément le monument le plus précieux de la collection géorgienne de la Bibliothèque impériale de Paris, et ne le cède en rien, comme importance, au manuscrit n° VIII du couvent d'Ivéron et aux plus anciens documents qu'a rassemblés le prince Jean de Géorgie, à Saint-Pétersbourg.

RECHERCHES

SUR

LA LANGUE DE LA RÉDACTION PRIMITIVE DU LIVRE D'ÉNOCH,

PAR M. JOSEPH HALLÉVI.

Plusieurs dissertations très-savantes ont été écrites dans le cours des derniers quinze ans sur l'origine et la provenance du livre d'Énoch, sans arriver à un résultat satisfaisant. Bien que ce livre apocryphe ait été traduit en allemand et commenté avec le soin le plus minutieux par M. Dillmann, on n'est pas parvenu à se mettre d'accord sur le point le plus essentiel, à savoir : s'il est l'œuvre d'un juif ou d'un chrétien. M. Grætz, le célèbre historien juif, recule la composition du livre d'Énoch jusqu'au IIe siècle après Jésus-Christ et le considère comme faisant partie de la littératureesséno-chrétienne. Il est à regretter que M. Grætz ne nous ait pas donné la démonstration de son assertion catégorique. Quant à moi, je suis d'accord avec M. Dillmann pour soutenir que le livre d'Énoch ne peut avoir été composé que par un juif de la Palestine et peut, par conséquent, être largement utilisé pour les recherches sur la marche et le développement des

Agadoth contenues dans les recueils talmudiques et midrachiques. Je l'ai depuis plusieurs années traduit en hébreu et j'y ai ajouté un commentaire rabbinique, où j'ai cherché à démontrer la relation entre ce livre et la littérature biblique et post-biblique. Dans mon commentaire, j'ai fait une large part à la critique du texte toutes les fois qu'il me semblait être corrompu par la négligence des copistes ou par les méprises du traducteur grec. Il va sans dire que je prétends que le livre d'Énoch a été écrit primitivement dans l'hébreu presque biblique qu'on rencontre dans la *Mischna* et dans les anciens *Midrachim*, et qui diffère beaucoup du dialecte araméen parlé en Palestine par la masse du peuple depuis le retour de Babylone. Mais comme la publication de ce travail est ajournée par suite de difficultés matérielles, je vais exposer brièvement les raisons qui m'ont déterminé à regarder le livre d'Énoch comme étant originairement composé en hébreu.

Dans les considérations qui suivent, je me tiendrai strictement à l'analyse philologique et critique des mots et des phrases, qui fourniront, je l'espère, des preuves évidentes pour l'origine hébraïque du livre d'Énoch. L'obscurité qui couvre un grand nombre de passages fera place à un jour nouveau; les expressions énigmatiques seront résolues de façon à satisfaire la critique la plus rigoureuse. Ce sera l'effet d'un moyen très-simple, savoir le rétablissement des passages inintelligibles en langue hébraïque.

Mes preuves pour démontrer l'origine hébraïque

du livre d'Énoch peuvent être rangées sous trois catégories : 1° Expressions paronomastiques et dialectiques qui n'étaient possibles qu'en hébreu; 2° Étymologie hébraïque des noms propres; 3° Passages inintelligibles rendus clairs par la reproduction de l'original hébreu. Quant au style hébraïsant de notre livre, bien qu'il nous paraisse incontestable, je n'en ferai pas l'objet d'une étude spéciale, parce qu'il faudrait alors embrasser d'un coup d'œil l'ensemble de la littérature judéo-alexandrine, ce qui m'écarterait trop du but principal que je me suis proposé dans ce travail.

De même j'éviterai à dessein toute polémique sur l'unité du livre d'Énoch, tel qu'il est devant nous, c'est-à-dire sur la question de savoir s'il est l'œuvre d'un seul auteur ou de plusieurs. La critique moderne, trop encline à décomposer les ouvrages de l'antiquité en d'innombrables fragments, s'est peut-être trop hâtée de vider cette question importante à l'égard du livre d'Énoch. Cependant, pour prononcer un jugement décisif à l'égard d'un livre quelconque, il faut d'abord le comprendre à fond; or l'intelligence du livre d'Énoch est jusqu'ici restée très-imparfaite, d'un côté par les nombreuses corruptions qu'a subies le texte, de l'autre par la perte presque totale de la littérature hébraïque de la période grecque.

Il m'a paru nécessaire de suivre, dans mon analyse, l'ordre des chapitres du texte éthiopien publié par M. Dillmann, pour relever successivement les

passages qui demandent à être élucidés d'une façon particulière. Passons maintenant à l'examen du détail.

1. Ch. I. Nous commençons par signaler les idiotismes hébreux les plus saillants qui se trouvent dans la version éthiopienne, comme verset 2 : እንዘ ፡ አዕይንቲሁ ፡ ክሡታት ፡ = גְּלוּי עֵינָיִם (*Nombres*, XXIV, 4) littéralement « dont les yeux sont découverts, » pour indiquer un homme qui jouit du don de la prophétie; verset 8, ሰላመ ፡ ይገብር ፡ ሎሙ ፡ = יָשִׂים לָהֶם שָׁלוֹם (comparez *Nombres*, VI, 26) « il leur donnera la paix; » enfin, il faut remarquer que l'expression ወናሁ ፡ መጽአ ፡ በትእልፌት ፡ ቅዱሳን ፡ = וְהִנֵּה בָא בְּרִבְבֹת קֹדֶשׁ « et le voici qui vient avec des myriades de saints, » qui est l'imitation de וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ (*Deut.* XXXIII, 2), s'accorde avec la lecture massorétique du dernier mot קֹדֶשׁ (*Qôdesch*, sainteté), tandis que les Septante prononcent קָדֵשׁ (*Qâdech*, nom d'une ville). Nous avons donc une preuve sûre que notre auteur a puisé ses connaissances bibliques dans le texte hébreu, ce qui n'était jamais le cas chez les juifs alexandrins. Incidemment, je ferai une remarque d'un autre genre, qui n'est pas dénuée d'intérêt. Les livres du Nouveau Testament citent, comme il est généralement connu, les passages de la Bible d'après la traduction des Septante; cependant tout ce verset, qui est basé sur la lecture palestinienne, est cité expressément au nom d'Énoch dans saint Jude, 14.

2. Ch. V, 8. ወኢይደግሙ ፡ አበሳ ፡ ኢበረሲዖ ፡

ወኢበትዕቢት፡. M. Dillmann traduit : « Ils ne pécheront plus ni par inadvertance, ni par orgueil » (und sie werden nicht wieder sich versündigen, weder aus Unachtsamkeit noch aus Uebermuth). Il prend le mot ረሲዕ፡ dans le sens de « mégarde » pour obtenir une antithèse à ትዕቢት፡ « orgueil ; » mais ረሲዕ፡, de la même racine que רֶשַׁע « malice, impiété, » n'a jamais la signification que M. Dillmann lui attribue. Il n'est pas à douter que l'expression ኢበረሲዕ፡ ወኢበትዕቢት፡ ne soit le correspondant assez exact de la locution בְּמֶרֶד וּבְמַעַל (*Josué*, XXII, 22), littéralement « par rébellion et par infidélité. » La proposition ainsi conçue est en parfaite antithèse avec ce qui suit : አላ፡ ይገንዩ፡ ዘቦሙ፡ ጥበብ፡ ኢይደግሙ፡ አብሶ፡ « mais ceux qui auront la science seront soumis, ils ne pécheront plus. » La soumission est le contraire de la rébellion.

3. Ch. VI, 6. Le fragment grec conservé par G. Syncellus dans sa chronographie offre la lecture suivante : *οἱ καταβάντες ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰάρεδ εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ Ἑρμόνειμ ὄρους καὶ ἐκάλεσαν τὸ ὄρος Ἑρμομ καθότι ὤμοσαν καὶ ἀναθεμάτισαν ἀλλήλους ἐν αὐτῷ* « ils (les anges rebelles) descendirent dans les jours de Jared sur le sommet du mont Hermon et ils le nommèrent Hermon parce qu'ils y avaient juré et s'y étaient anathématisés les uns les autres. » Le texte éthiopien porte ወወረዱ፡ ውስተ፡ አርዲስ፡ ዘውእቱ፡ ድማሑ፡ ለደብረ፡ አርሞን፡ « ils descendirent à Ardis qui est le sommet du mont Hermon. » Le nom Ardis est fautivement transcrit de *Ἰάρεδ εἰς*, dont le

traducteur n'avait fait qu'un seul mot. On voit facilement que l'auteur fait dériver le nom propre *Hermon* חֶרְמוֹן de la racine חרם au Hifil הֶחֱרִים « anathématiser ; » mais, en considérant avec attention l'ordre des mots qui sont en tête du verset, on découvre une paronomasie facile à saisir entre le verbe et le nom propre qui le suit, puisque le nom *Iéred* יֶרֶד dérive du verbe *iarad* יָרַד « descendre, » ce qui nous explique pourquoi l'auteur met la descente des anges justement dans les jours de Iéred. Dans l'original hébreu, le verset devait être ainsi conçu : וַיֵּרְדוּ בִּימֵי יֶרֶד עַל רֹאשׁ הַר חֶרְמוֹן וַיִּקְרְאוּ לְהַר חֶרְמוֹן כִּי בוֹ נִשְׁבְּעוּ וְהֶחֱרִימוּ בֵינֵיהֶם. D'ailleurs, il est bon de remarquer que tandis que la racine חרם, d'où le nom חֶרְמוֹן est dérivé, se trouve dans l'hébreu et dans le chaldéen, la racine ירד n'est pas usitée dans ce dernier idiome, et la phrase en question, représentée en chaldéen par ונחיתו ביומוהי דיריד, n'offrirait aucune ressemblance de son entre le verbe et le nom propre.

4. Le même verset du même chapitre contient les noms des vingt chefs des anges déchus, qu'il importe d'examiner de près. Le seul fait que ces noms sont composés d'éléments hébraïques n'est assurément d'aucun poids pour faire pencher la balance en faveur d'un original hébreu; car il est bien naturel qu'un auteur qui fait parler un patriarche de la plus haute antiquité dut emprunter aux langues bibliques (l'hébreu et l'araméen) les noms qu'il donnait aux personnages de son invention. Nous pourrions donc tout au plus en conclure que l'auteur n'ignorait pas

la langue sacrée. Voilà pourquoi de prime abord je ne faisais pas grand cas des noms propres semés à profusion dans le livre d'Énoch. Mais une attention plus assidue me convainquit bientôt qu'une combinaison artificielle présidait à la formation et au choix de ces noms propres. Je trouvai que la plupart des noms de ces anges désignent, avec plus ou moins de précision, les actions et les enseignements que l'auteur leur attribue. Ce sont donc autant de paronomasies analogues à celles que je viens d'examiner dans le paragraphe précédent, et qui décèlent un original hébreu.

Parmi les noms des anges rebelles qui ont perverti les hommes par leurs enseignements, on reconnaît le plus facilement : 1° *Σαμπσίχ* ou *Σαπσίχ*, altéré de *Chamchiel* שַׁמְשִׁיאֵל, composé de שֶׁמֶשׁ *chémech*, « soleil, » qui d'après le chapitre VII enseigne *τὰ σημεία τοῦ ἡλίου* « les signes du soleil; » la paronomasie est complète en hébreu שַׁמְשִׁיאֵל לִמַּד אותת הַשֶּׁמֶשׁ; 2° *Χοϐαϐιήλ*, altéré de *Kokhabiel* כּוֹכְבִיאֵל dont le premier élément כּוֹכָב *kokhab* signifie « étoile; » il a enseigné *ἀστρολογία* « l'astrologie » כּוֹכְבִיאֵל לִמַּד חִזּוּן הַכּוֹכָבִים; 3° *Ἀρακιήλ*, qui enseigne *τὰ σημεία τῆς γῆς* « les signes de la terre, » est sans aucun doute composé de אַרְקָא *arqâ* « terre », en chaldéen (*Jér.* x, 11); il faut donc écrire ce nom ארקיאל et non, avec M. Dillmann, ערכיאל; 4° *Σαριήλ* enseigne *τὰ σημεία τῆς σελήνης* « les signes de la lune, » on se rappelle aussitôt le mot סַהַר *sahar*, « lune » (*Cantiques*, VII, 3); l'orthographe de ce nom est סַהֲרִיאֵל et non שׂריאל, צוריאל ou עזריאל

(D.); 5° Βαρκιήλ (le fragment porte Βαλκιήλ) בָּרְקִיאֵל, composé de בָּרָק bârâq « éclair, » enseigne ἀστροσκοπία « l'astroscopie » (une branche de l'astrologie); cela devient intelligible par le singulier système de l'auteur, d'après lequel les éclairs tirent leur origine des étoiles (ch. XLIV.); 6° Ζακιήλ זַכִּיאֵל enseigne ἀεροσκοπία « l'aéroscopie » (l'art de tirer les présages en regardant l'air) parce que son nom contient l'adjectif זַךְ zakh « clair, transparent, » qualité inhérente à l'air; 7° Si l'auteur fait enseigner par Αζαζήλ ou Αζαήλ עֲזָאזֵל (*Lévitique*, XVI, 8) ou עֲזָאֵל (prononciation plus moderne usitée dans les Agadoth) la confection des armes et des objets de luxe, tout cela est impliqué dans la signification du verbe עזז « être fort, guerrier, » עֱזוּז מִלְחָמָה « impétuosité guerrière » (*Isaïe*, XXIV, 25), et עַז פָּנִים « insolent, effronté; » 8° Σεμιαζᾶς שְׁמִיעֲזָא enseigne aux hommes l'art de conjurer les esprits, cela est indiqué dans la composition de son nom שם עז *schêm az* « nom puissant, qui sert à leur conjuration; » c'est par cette raison que j'écris שְׁמִיעֲזָא avec ע et non שמחזאי avec ח comme il est ordinairement écrit dans les Agadoth. Ce qui prouve d'ailleurs que l'orthographe de notre auteur est la plus ancienne, c'est l'abréviation très-fréquente de ce même nom dans les *Midraschim*, où on rencontre עזא presque toujours joint au nom d'Azaël עזא ועזאל, avec suppression de son premier élément שם; on voulait ainsi éviter l'emploi d'un mot qui renferme une notion de sainteté et qu'on substituait souvent au tétragramme יהוה et à Adonaï אדני; 9° Φαρ-

μαρὸς, qui enseigne *φαρμακείας*, *ἐπαοιδιάς*, *σοφίας* « la magie, les incantations et les sciences mystérieuses, » est probablement grécisé de עַרְמִיאֵל *Ormiel*, dont le premier élément est עָרְמָה *Ormâ* « savoir profond, art, ruse. » Parmi les autres noms des anges déchus dont le pernicieux enseignement n'est pas particulièrement indiqué, on reconnaît Ὀραμαμή, altéré de חָרְמִיאֵל « dévastateur; » Ῥαμιήλ רַעְמִיאֵל, dérivé de רעם « tonnerre; » Ἀμαριήλ חֲמָרִיאֵל, de « monceau; » Ἀναλήμας, altéré de *Ananiel* עֲנָנִיאֵל « nue; » Θαυσαήλ טוּשִׁיאֵל, du verbe טוּשׁ « s'abattre sur la proie; » Σαμιήλ סַמָּאֵל, de סַם « poison »; dans les Agadoth postérieures, on donne ce nom à Satan, qu'on identifie avec l'ange de la mort, qui verse, dit-on, quelques gouttes de poison dans la bouche de l'homme mourant; Σαρίνας, probablement סְעָרִיאֵל de סַעַר « tempête; » Εὐμιήλ, le texte éthiopien porte Tamiel, par conséquent תְּהוֹמִיאֵל de תְּהוֹם « abîme; » Τυριήλ טוּרִיאֵל, de טוּר « montagne; » Ἰουμιήλ יוֹמִיאֵל, de יוֹם « jour; » le seul nom Ἀταρκαύφ est méconnaissable, peut-être עֲטַרְקוֹף « couronne de singe, » ou חֹטֶר גַּאֲוָה « verge d'arrogance, » d'après M. Dillmann : חרם תקופה.

5. Ch. x, 7. Dieu dit à Raphaël : *καὶ ἴασαι τὴν γῆν*, ወአሕዪ፡ለምድር፡« guéris la terre. » Cette proposition reproduite en hébreu וּרְפָא אֶת הָאָרֶץ offre une paronomasie très-claire avec le nom de *Raphaël* רְפָאֵל dérivé de la racine רפא « guérir. » Cette phrase s'est merveilleusement conservée dans le livre de Raziel, dont les traditions se rapprochent beaucoup des notions contenues dans notre apocryphe. On y lit :



ואז נשלח אליו רפאל השר הקדוש ויאמר אליו אני שלחתי אליך בדבר אלהים לרפאות את הארץ (*Livre de Raziel*, 4) « Alors le saint archange Raphaël fut envoyé vers lui (Noé), et il lui dit : « Je suis envoyé vers toi par « un ordre de Dieu, afin de guérir la terre. »

6. Ch. xiii, 7. Énoch, ayant été supplié par les anges déchus d'intervenir en leur faveur auprès de Dieu, va s'asseoir ዲበ፡ማያተ፡ዳን፡በዳን፡ près des eaux de Dan, à Dan, עַל מֵי דָן בְּדָן, où le jugement futur de ces anges lui est révélé dans une vision. Quelles sont ces eaux de Dan? Assurément l'auteur a en vue le Jourdain יַרְדֵּן, nom auquel il donne une étymologie des plus fondées; il le dérive de יְאֹר דָּן *Ieor-Dan*, fleuve de Dân, ville identique à Banias. Par cette spirituelle étymologie l'auteur fait entrevoir sa profonde connaissance de la langue hébraïque; mais ce qui est plus intéressant pour notre recherche, c'est le choix de l'endroit que fait l'auteur pour y recevoir la révélation du jugement des anges, puisque le verbe דָּן veut dire en hébreu « juger. » La fine allusion que contiennent les termes עַל מֵי דָן בְּדָן prouve évidemment un original hébreu.

7. Ch. xiii, 9. Énoch annonce la sentence de condamnation aux anges qui étaient réunis et attristés à Oublesiaël እንዘ፡ይላሕዉ፡በኡብልስያኤል፡ Nous savons déjà par expérience que l'auteur n'abandonne pas au hasard la formation des noms propres. Le nom énigmatique *Oublesiaël* doit donc être déchiffré et expliqué. Si l'on transcrit ce nom en caractères hébreux, il présente אבל שיאל; cette com-

position offre d'abord le mot אָבֵל « plaine, » et שיאל qui doit présenter ou le mot שְׁאֹל « enfers, » ou, avec une altération du ל en ן qui est très-fréquente en éthiopien, שׂיאן *Sion*, nom d'un des sommets du Liban. Cette dernière explication convient parfaitement à la description topographique que l'auteur en donne : « qui est entre Liban et Senir. » (*Séneser* est sans doute une altération de Σενιρ.) Nous pouvons donc maintenant nous rendre compte du choix que l'auteur a fait du mot אָבֵל, puisque ce mot signifie aussi « être en deuil, triste, affligé, » et marque très-bien la disposition des anges déchus. En reproduisant la phrase en hébreu, וְכֻלָּם יָשְׁבוּ נאספים וּמִתְאַבְּלִים בְּאָבֵל שִׂיאֹן, on est frappé de la belle paronomasie qui s'y trouve entre le verbe et le nom propre [1].

8. Ch. XIV, 22. L'expression difficile እሳት ፡ እሳት ፡ ዘይነድድ ፡ que M. Dillmann traduit par : « un feu de feu flambant (ein Feuer von flammendem Feuer), » et qu'il explique : « un océan de flammes de feu brûlant » (ein Flammenmeer von brennendem Feuer), se résout simplement en reconnaissant que l'original hébreu portait : אֵשׁ אוֹכְלָה אֵשׁ « un feu qui consume le feu ordinaire.« Les midraschim énumèrent plusieurs espèces de feu; le plus parfait d'entre eux est le feu céleste qui dévore et consume le feu terrestre (*Thalmud Tamid*, 32 a; *Masekhet Gehinnom*, c. 1). Il faut donc mettre dans le texte éthiopien le premier *esât* au nominatif et le second à l'accusatif, ainsi : እሳት ፡ እሳተ ፡ ዘይነድድ ፡.

[1] Voyez, p. 92-93, l'observation de M. Derenbourg sur ce verset.

9. Ch. xv, 4. La locution ፡ ሥጋ ፡ ወደም = בְּשָׂר וָדָם « chair et sang, » pour désigner les hommes en opposition avec Dieu et les anges, est très-usitée dans le dialecte de la Mischna. Nous rappelons la pieuse bénédiction que R. Johannan ben Zakaï donna à ses disciples יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם « Fasse Dieu que la crainte du ciel soit sur vous, comme la crainte des hommes » (littéralement : de la chair et du sang).

10. Ch. xvii, 4. ወነሥኡኒ ፡ እስከ ፡ ማይ ፡ ሕይወት ፡ ዘይትነገር ፡ « Ils m'emportèrent jusqu'à (l'eau) nommée eau de la vie. » L'expression *nommée* ne convient guère au rôle prophétique que joue l'auteur. C'est en reproduisant cette phrase en hébreu וַיִּקָּחוּנִי עַד נִקְרָא מֵי הַחַיִּים qu'on obtient un sens plus clair. On n'a qu'à modifier le mot נקרא en נִקְרַת, état construit de נְקָרָה ou נִקְרָה « fente, crevasse dans le roc » (*Exode*, xxxiii, 22); נִקְרַת מֵי הַחַיִּים serait la fente du rocher où jaillit l'eau de la vie.

11. Ch. xx, 4. L'ange Raouël רְעוּאֵל est celui qui châtie le monde et les luminaires du ciel ዘይትቤቀል ፡ ለዓለም ፡ ወለብርሃናት ፡. On voit que l'auteur dérive le premier élément du nom רעאל, de la racine רעע « châtier, » comme תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל. (*Psaumes*, ii, 9) « tu les frapperas ou châtieras avec une verge de fer. »

12. Ch. xxxii, 4. « L'arbre de la connaissance עץ הדעת (*Genèse*, ii, 9) ressemble à un caroubier ኅመረ ፡ ጽሬት ፡ et son fruit est comme une grappe de raisins. » Il y a une conception symbolique dans cette

comparaison de la science à une grappe de raisins, car le suc des raisins, pris avec modération, relève le courage et réjouit le cœur (*Psaumes*, CIV, 15), mais, bu outre mesure, le vin devient la source d'hallucinations et de crimes. Ce mythe se trouve aussi dans Guemara Berakhéth, 40, et Sanhodrin, 70 : מה היה אותו האילן שאכל ממנו אדם הראשון ? ר׳ יהודה אומר ענבים היה שנ׳ ענבימו ענבי רוש אשכלות מררות למו אותן אשכלות הביאו מרורות לעולם : « Quel était l'arbre dont le premier homme a mangé? R. Juda dit : c'étaient des raisins; car il est écrit (*Deutéronome*, XXXII, 32) : Leurs raisins sont des raisins d'absinthe, ils sont des grappes d'amertume; ces grappes ont apporté l'amertume dans le monde. » D'un autre côté, l'auteur a comparé l'arbre de la science au caroubier, par allusion au nom qu'il porte dans l'hébreu de la *Mischna*, חָרוּב *kharoub*, dérivé du verbe חרב *détruire*. Or, d'après la légende de la *Genèse* (ch. III), c'est par la jouissance de l'arbre de la science que l'innocence des hommes a été détruite.

13. Dans le chapitre XL, l'auteur donne des renseignements sur les occupations ordinaires des quatre archanges qui se tiennent toujours en présence de Dieu (שרי הפנים). Toutes ces données reposent sur l'étymologie des noms de ces archanges. Mikhaël bénit le nom de Dieu, car son nom מִיכָאֵל est composé de la formule doxologique מִי כָאֵל « qui est comme Dieu; » Raphaël רְפָאֵל est préposé à toutes les maladies, c'est-à-dire pour les guérir, du verbe רפא « guérir; » Gabriel גַּבְרִיאֵל à toute force עַל כָּל גְּבוּרָה, de גבר

« être fort ; » Phanuel פְּנוּאֵל à la pénitence, l'auteur dérive ce nom de פנו אל « adressez-vous à Dieu. »

14. Le chap. XLI, 5, contient une expression très-obscure : ils (le soleil et la lune) gardent leur fidélité mutuelle በመሐላ ፡ ዘነበሩ ፡, littéralement « par le serment dans lequel ils restèrent. » M. Dillmann traduit : fidèles au serment (den Schwur haltend), et ajoute dans son commentaire : La régularité de leur position réciproque est ici ramenée à un serment dans lequel ils se promirent, comme des époux, fidélité mutuelle. Cette explication peut faire naître plus d'un doute ; d'abord elle est contre le sens littéral de la phrase, puis l'idée de considérer la relation régulière des corps célestes comme un acte indépendant résultant d'une simple convention entre eux est assurément très-étrangère à notre auteur, qui ramène tout l'ordre de la nature à la volonté absolue du Créateur (II, 1. V, 2. LXXII, 36). Ces difficultés disparaissent lorsqu'on substitue à በመሐላ ፡ ዘነበሩ ፡ les mots hébreux בשבועה שעמדו (בה). La locution עמד בשבועה, qui équivaut à משבע ועומד, signifie dans le dialecte de la *Mischna* « être lié par serment. » L'auteur veut donc dire que les corps célestes, liés par le serment de soumission qu'ils ont prêté à Dieu au moment où ils furent créés, gardent toujours leurs positions relatives sans y rien changer.

15. Ch. XLIV. ወካልኣተ ፡ ርኢኩ ፡ በእንተ ፡ መብረቅ ፡ እፎ ፡ ይቀውሙ ፡ እምከዋክብት ፡ ወይከውኑ ፡ መብረቅ ፡ ወኢይክሉ ፡ ኀዲገ ፡ ምስሌሆሙ ። M. Dillmann traduit : « Et je vis d'autres visions rela-

tivement aux éclairs comme ils naissent des étoiles, deviennent éclairs et ne peuvent pas laisser en arrière leurs figures (c'est-à-dire rien ne reste plus d'elles). Ce verset présente deux difficultés bien graves : d'abord la proposition *et elles deviennent éclairs* est tout à fait superflue; puis, le verbe ኀደገ ፡ signifie partout « abandonner; » donc la phrase ወኢ ይክሉ ፡ ኀዲገ ፡ ምስሌሆሙ ፡ veut dire que les étoiles devenues éclairs conservent toujours leurs formes primitives, ce qui est évidemment impossible. Pour bien comprendre le sens de tout le verset, il suffit d'en restituer l'original hébreu וּמַרְאוֹת אֲחֵרוֹת רָאִיתִי עַל דְּבַר הַבְּרָקִים אֵיךְ יָקוּמוּ מִן הַכּוֹכָבִים וְהָיוּ בְּרָקִים וְלֹא יוּכְלוּ לַעֲזֹב אֵת מַרְאֵיהֶם « et je vis aussi d'autres visions relativement aux éclairs comme quelques-unes des étoiles (se lèvent et) deviennent éclairs et ne peuvent plus abandonner leur (nouvelle) forme, » c'est-à-dire ne peuvent plus redevenir étoiles. La préposition מִן a ici un sens partitif comme dans la phrase יָצְאוּ מִן הָעָם לִלְקֹט « quelques-uns d'entre le peuple sortirent pour cueillir » (*Exode*, XVII, 27). Le verbe קוּם est souvent explétif en hébreu et ajoute seulement plus d'emphase au verbe qui le suit, comme קוּם נָא שְׁבָה וְאָכְלָה מִצֵּידִי « asseyez-vous donc, je vous prie, et mangez de mon gibier » (*Genèse*, XXVII, 19).

16. Ch. LI, 3. L'expression énigmatique እምሕሊና ፡ አፉሁ ፡ « des pensées de sa bouche » s'explique lorsqu'on la rapproche de מִפִּתְחֵי פִיו (*Micha*, VII, 5). Le verset 5 offre la locution ወኅሩያን ፡ ውስቴታ ፡ የሐውሩ ፡ ወያንሶሰው ፡ = וְהַבְּחִירִים יֵלְכוּ וְיִתְהַלְּכוּ בָהּ

« et les élus iront et chemineront sur elle (la terre), c'est-à-dire ils y iront librement dans toutes les directions. » Cette phrase rappelle le passage ללכת להתהלך בארץ et לכו התהלכו בארץ (*Zacharie*, vi, 7) et forme évidemment un idiotisme hébreu.

17. Ch. lx. Signalons d'abord l'expression ፡ ሰማየ ፡ ሰማያት qui est identique avec שמי השמים « les cieux des cieux, c'est-à-dire le ciel le plus haut » (*Deutéron.* X, 14); puis arrêtons-nous quelques instants aux autres passages de ce chapitre si obscur. Verset 6 :

ወሶበ ፡ ትመጽእ ፡ ዕለት ፡ ወኅይል ፡ ወመቅሠፍት ፡ ወኵነኔ ፡ እንተ ፡ አስተዳለወ ፡ እግዚእ ፡ መናፍስት ፡ ለእለ ፡ ይሰግዱ ፡ ለኵነኔ ፡ ጽድቅ ፡ ወለእለ ፡ ይክሕዱ ፡ ለኵነኔ ፡ ጽድቅ ፡ ወለእለ ፡ ያነሥኡ ፡ ስሞ ፡ በከ ፡ ወተደለወት ፡ ይእቲ ፡ ዕለት ፡ ለኅሩያን ፡ መሀላ ፡ ወለኃጥኣን ፡ ሐተታ ፡፡ littéralement : « Mais quand arriveront le jour et la puissance et la punition et le jugement que le Dieu des esprits a préparés pour ceux qui s'inclinent devant le jugement équitable et pour ceux qui nient le jugement équitable et pour ceux qui portent son nom en vain; en ce jour-là fut préparé pour les élus un refuge et pour les pécheurs une enquête. » M. Dillmann prend le verbe ይሰግዱ ፡ « s'inclinent » dans le sens de « s'humilier » et fait observer que l'auteur distingue ici deux classes d'hommes dont l'une croit au jugement dernier, et dont l'autre n'y croit pas, et, en niant une récompense future, ne craint pas de blasphé-

équitable (dernier), et pour ceux qui font de faux serments, ce jour-là seront préparés un refuge pour les élus et une enquête comminatoire pour les pécheurs. » Notez encore l'emploi du *vau* conversif qui affecte le verbe נָכוֹן pour changer le prétérit en futur.

18. V. 14. እስመ ፡ በቱ ፡ ለነጐድጓድ ፡ ምዕራፋት ፡ በትዕግሥት ፡ ለቃለ ፡ ዚአሁ ፡ ተውህበ ፡ ወኢይትሌለዩ ፡ ኢነጐድጓድ ፡ ወኢመልረቅ ፡ ወኢ፩በመንፈስ ፡ ክልኤሆሙ ፡ የሐውሩ ፡ ወኢይትሌለዩ ።. M. Dillmann traduit : « Car le tonnerre des lieux de repos, son son est destiné à attendre; tonnerre et éclair sont tous deux inséparables, et bien qu'ils ne soient pas un, ils vont tous deux ensemble (menés) par l'esprit, et ils ne se séparent pas. » L'incohérence et la confusion de ce passage sont on ne peut plus graves. L'explication que M. Dillmann en donne n'est pas propre à y apporter quelque lumière. Les lieux de repos sont, d'après lui, les stations où le tonnerre doit attendre pendant l'intervalle entre ses coups isolés, jusqu'à ce qu'il lui soit permis de tomber une nouvelle fois. On conviendra que cette explication a, elle aussi, grand besoin d'un commentaire. Pourtant la difficulté des termes በትዕግሥት ፡ ለቃለ ፡ ዚአሁ ፡ ተውህበ ፡ a déjà suggéré à M. Dillmann l'idée qu'il doit y avoir quelque faute dans le texte. Une autre difficulté consiste dans les mots ወኢ ፩ qui signifient littéralement « et pas un, » que M. Dillmann est obligé de prendre dans le

sens « et bien qu'ils ne soient pas un ; » ce qui serait parfaitement inutile dans la phrase. Enfin, les termes « tous deux marchent par l'esprit » ne sont pas moins obscurs que ce qui les précède. Pour démêler complétement ce chaos, il faut reproduire ce verset en hébreu, en corrigeant les erreurs du traducteur. Le texte hébreu portait probablement : כִּי יֵשׁ לְרַעַם סְדָרִים בְּאֹרֶךְ הַנִּתָּן לְקוֹלוֹ וְלֹא יִפָּרְדוּ רַעַם וּבָרָק וְלֹא אַחַת בְּרוּחַ יֵלְכוּ שְׁנֵיהֶם וְלֹא יִתְפָּרֵדוּ « Car le tonnerre a des arrangements (règles fixes) quant à la durée du son qui lui est donné; le tonnerre et l'éclair ne se séparent pas même une fois, ils vont d'accord tous deux et ne se séparent pas. » Le mot hébreu סדר signifie « ordre, série, section, arrangement, » ainsi que dans סדרי משנה « les sections de la Mischna », סדר זמנים « l'arrangement des temps. » Le Midrach connaît aussi סדרו של רעם « l'arrangement du tonnerre » dans la phrase ורעם גבורותיו מי יודע סדרו של רעם אין אתה יכול לדעת סדרו של כל גבורותיו של הקב"ה עא"כו « qui comprend le tonnerre de sa puissance (*Job*, XXVI, 14), » c'est-à-dire « tu ne peux pas comprendre l'arrangement du tonnerre, comment donc pourrais-tu comprendre l'arrangement de toutes les œuvres puissantes de Dieu? » Le verbe ተዐገሠ signifie « persévérer » (ch. V, 4); le substantif ትዕግሥት joint à un mot indiquant la voix ou le son marque bien « la continuité, la durée du son. » אַחַת s'emploie en hébreu au lieu de פעם אחת « une fois » (*Job*, XL, 5). La locution ברוח ילכו ש est calquée sur celle d'Ézéchiel, I, 20-21,

et signifie « tous deux vont ensemble en parfait accord. » Comme on le voit, l'intelligence du verset ne laisse plus rien à désirer; ce sont les méprises du traducteur qui y ont apporté une confusion sans égale.

19. V. 15. እስመ ፡ ሶበ ፡ ይበርቅ ፡ መብረቅ ፡ ነጐድጓድ ፡ ቃሎ ፡ ይሁብ ፡ ወመንፈስ ፡ በጊዜሃ ፡ ያዐርፊ ፡ ወዕሩየ ፡ ይከፍል ፡ ማእከሎሙ ፡ እስመ ፡ መዝገበ ፡ ጊዜያቲሆሙ ፡ ዘኆፃ ፡ ውእቱ ፡ ወ፩፩ ፡ እምኔሆሙ ፡ በጊዜሁ ፡በልጓም ፡ ይትአንዙ ፡ etc. M. Dillmann traduit ያዐርፊ ፡ « fait reposer, retient; » mais vu que le substantif ምዐፉፊ ፡ a été reconnu comme l'équivalent de סדר « arrangement » dans le paragraphe précédent, il est plus naturel de donner ici au verbe ያዐርፊ ፡ le sens de סִדֵּר « mettre en ordre, arranger. » Le mot ጊዜ ፡ qui signifie toujours « temps, instant, fois, » doit être pris ici dans le sens de *coup*, et il faut traduire : « car lorsque l'éclair paraît, le tonnerre fait entendre sa voix; pendant qu'il frappe, l'esprit fait des arrangements et partage (le temps en parties) égales entre elles; car la provision de leurs coups est (aussi abondante que le) sable, et chacun d'eux pendant qu'il frappe est retenu par un frein, etc. » Le sens est clair, seulement on peut se demander comment il est arrivé au traducteur d'employer le mot ጊዜ ፡ « temps, fois, » là où il fallait mettre un mot ayant la signification de « coup » (par exemple ዝብጥት ፡). Cette énigme se résout en ad-

mettant que dans l'original hébreu on lisait : כִּי כִבְרָק הַבָּרָק יִתֵּן הָרַעַם קוֹלוֹ וְהָרוּחַ יְסַדֵּר בְּפַעֲמוֹ וִיחַלֵּק שָׁוֶה בֵּינֵיהֶם כִּי אוֹצַר פַּעֲמֵיהֶם חוֹל הוּא וְכָל אֶחָד מֵהֶם בְּפַעֲמוֹ יֵאָחֵז בְּרֶסֶן וגו׳. La racine פעם a justement cette double signification. Elle signifie comme substantif « coup et fois, » et comme verbe « frapper. » Le traducteur, n'ayant pas approfondi le sens du verset, a négligemment rendu פעם par « fois, » ce qui en est d'ailleurs la signification la plus fréquente.

20. Ch. LXII, 16. ወውእቱ ፡ ይከውን ፡ ልብሰ ፡ ሕይወት ፡ በኀበ ፡ እግዚአ ፡ መናፍስት ፡, littéralement « et il sera un vêtement de vie auprès du dieu des esprits. » M. Dillmann, reconnaissant l'obscurité de ce passage, prend ውእቱ ፡ dans un sens indéterminé : « Ce sera (und das wird sein), » et il remarque que l'emphase porte sur l'expression « la vie auprès du dieu des esprits, » c'est-à-dire une vie dans sa présence et son voisinage (une vie réelle et éternelle). On voit que d'après cette conception le mot ልብሰ ፡ « habit, vêtement » est tout à fait superflu. En se représentant les termes probables de l'original hébreu וְהוּא יִהְיֶה לָבוּשׁ חַיִּים אֵת אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת, on trouve facilement que l'obscurité du passage éthiopien résulte d'une méprise du traducteur grec qui, prenant le mot לְבוּשׁ comme un substantif, l'a traduit « habit, vêtement » comme dans le verset précédent, tandis qu'il est en réalité un participe passé qu'il faut prononcer *lâbouch* לָבוּשׁ et traduire « habillé, vêtu. » Le pronom הוּא « il » se rapporte au Messie, mentionné

dans le verset 14 : « Le Messie vêtu (doué) de vie éternelle, comme tous les autres élus, se tiendra toujours en présence de Dieu à la tête des fidèles. » Cette phrase ne fait que rendre en d'autres termes la substance du verset 14.

21. Le chapitre LXV, 8, traite de la formation du plomb et de l'étain. Ces deux métaux naissent dans une fontaine; l'auteur ajoute ወመልአክ ፡ ዘይቀውም ፡ ውስቴታ ፡ ወይበድር ፡ ውእቱ ፡ መልአክ ፡ « et l'ange qui se tient dans la fontaine et avance est le chef. » M. Dillmann remarque : « La signification du verbe ይበድር ፡ est ici quelque peu obscure; la racine በደረ ፡ signifie « aller, passer devant, prendre le devant, être à la tête, avancer, précéder, » (par exemple LXXIV, 12); puis, dans les formations dérivées, aussi « préférer, être prééminent, supérieur, etc. » deux conceptions sont par conséquent possibles ici : et cet ange est le préposé de la fontaine, dans laquelle il se tient, ou bien, il est un ange éminemment habile et distingué, comme je l'ai rendu dans ma traduction. » Mais l'arrangement de la phrase s'oppose visiblement à l'interprétation tentée par M. Dillmann; en outre, l'épithète *éminemment habile et distingué* appliquée à un ange est trop singulière pour que l'on puisse y penser sérieusement. Représentons-nous plutôt les termes qui devaient se trouver dans l'original hébreu : והמלאך העומד בתוכו ויקדם הוא השר. Le verbe קדם est le synonyme du verbe éthiopien በደረ ፡; à présent nous n'avons qu'à substituer un ר au ד et lire וְיַקֵּרִם Hifil de la ra-

cine קור avec le suffixe de la troisième personne du pluriel. Cette forme signifie « faire couler, » comme l'atteste le verset suivant : כְּהָקִיר בּוֹר מֵימֶיהָ כֵּן הֵקֵרָה רָעָתָהּ « comme une source fait couler ses eaux, ainsi elle (Jérusalem) a fait couler son iniquité » (*Jérémie*, VI, 7). Notre passage est donc à traduire : « et l'ange qui se tient en dedans de la source et fait couler les métaux (c'est-à-dire leur donne une forme liquide) en est le préposé, le chef. »

22. V. 10. Le jugement de destruction par le déluge a été prononcé contre les hommes በእንተ ፡ አውራኅ ፡ ዘኀሠሡ ፡ ወአእመሩ ፡ ከመ ፡ ምድር ፡ ትትሐጐል ፡ ወእለ ፡ የኀድሩ ፡ ዲቤሃ ፡, littéralement : « à cause des mois qu'ils ont recherchés et qu'ils ont appris que la terre périra et tous ceux qui l'habitent. » D'après M. Dillmann, cela veut dire que les hommes ont su d'avance à l'aide de l'astrologie que la terre devait périr. A cette conception il est permis d'opposer les arguments suivants : 1° La connaissance de l'avenir ne peut pas constituer, en elle-même, un acte assez blâmable aux yeux de notre auteur pour mériter une punition si rigoureuse ; au contraire cette connaissance devait les exciter au repentir et à l'abandon de leurs mauvaises œuvres ; 2° le mot አውራኅ ፡ signifie « mois » et nullement « astrologie ; » d'ailleurs, comment pourrait-on par la recherche des mois prédire la destruction prochaine de la terre ? Enfin 3° cette donnée que les hommes savaient déjà d'avance l'arrivée du déluge est en con-

tradiction avec les indications explicites de plusieurs passages où l'auteur considère l'événement du déluge comme un grand secret découvert à Noé par les anges (ch. x, 2; LXXXIX, 1). Cette inexactitude sera levée en admettant une erreur de lecture dans l'original hébreu, où il y avait עַל חֲמָסָם נֶחְרַץ מִשְׁפָּטָם (ou נגזר דינם) וְלֹא יַעֲבֹר מִלְּפָנַי בִּגְלַל הַחֲרָשִׁים אֲשֶׁר בִּקְשׁוּ וְיָדְעוּ כִּי תֹאבַד הָאָרֶץ וְכָל הַיּוֹשְׁבִים עָלֶיהָ « à cause de leur iniquité, leur jugement fut irrévocablement décidé par suite des sorcelleries qu'ils ont recherchées et qu'ils ont apprises; car la terre périra et tous ses habitants. » חֲרָשִׁים signifie « sciences occultes, sorcellerie, magie, » comme חֲכַם חֲרָשִׁים וּנְבוֹן לָחַשׁ « habile magicien et exercé dans les incantations » (*Isaïe*, III, 3). Le traducteur lit par erreur חֳדָשִׁים *hodachim;* voilà comment il est arrivé à introduire une obscurité impénétrable dans cette phrase si claire en elle-même.

23. Ch. LXVII. Ce chapitre nous fournit un frappant exemple d'une fausse lecture et d'une obscurité d'un genre particulier; M. Dillmann a été jusqu'à le considérer comme une interpolation faite plus tard par un autre écrivain qui avait des traditions diamétralement opposées à celles de notre auteur. Dans mon commentaire, j'ai démontré que ces prétendues contradictions disparaissent [illegible] meilleure interprétation de ces passages [illegible] borne à faire ressortir l'origine de l[illegible] couvre le verset 13 : [illegible]

ለፈውሰ ፡ ዚአሆሙ ፡ ለመላእክት ፡ ወለሞተ ፡ ሥጋሆሙ ፡ ወኢይሬእዩ ፡ ወኢየአምኑ ፡ ከመ ፡ ይትመየጡ ፡ እሙንቱ ፡ ማያት ፡ ቀይከውኑ ፡ እሳተ ፡ ዘይነድድ ፡ ለዓለም ። littéralement : « Car ces eaux du jugement (eaux thermales) sont pour la guérison de ces anges-là et pour la mort de leurs corps, et ils ne voient pas et ne croient pas que ces eaux changeront et deviendront du feu brûlant à jamais. » Il y a ici trois difficultés insurmontables à cause de graves non-sens que le passage éthiopien renferme visiblement : 1° L'idée absurde que les anges sont guéris par l'action chimique des eaux thermales; 2° l'affirmation que la chair ou le corps des anges mourra pendant qu'eux-mêmes seront guéris; enfin le troisième non-sens est l'accusation que porte l'auteur contre les anges : qu'ils ne voient ni ne croient que ces eaux deviendront un jour du feu brûlant. M. Dillmann a voulu obvier à la première difficulté en disant que par guérison on doit entendre la production du repentir amené par le châtiment sans qu'une vraie amélioration de leur sort, encore moins une rédemption, en soit le résultat. Mais cette interprétation figurée du mot ፈውስ፡ « guérison » est impossible dès que l'on compare le verset 8 où ce mot est employé dans le sens propre qu'il a ordinairement. Quant aux deux autres non-sens, M. Dillmann les a passés sous silence. Pour dissiper toute ces difficultés, il suffit d'admettre que le traducteur lisait ou croyait avoir entendu lire dans le texte hébreu מַלְאָכִים *malâ-*

khim « anges, » au lieu de מְלָכִים *melâkhim* « rois, » et tout ce passage devient on ne peut plus clair, n'étant que la répétition explicative des versets 8 et 9. Une fausse lecture du même genre s'est aussi introduite deux fois dans le verset 11 et a été pour M. Dillmann une des raisons principales qui lui ont fait attribuer à un autre auteur la composition de tout ce chapitre. Le vrai sens de ce verset est : « Quand les rois voluptueux seront punis dans la géhenne, les eaux thermales dont ils se servent pendant leur vie pour leur guérison corporelle et pour leur plaisir deviendront du feu brûlant; mais lorsqu'ils auront été retirés de la géhenne les eaux thermales se refroidiront. »

24. V. 11. ወለእሉ ፡ ምግባእ ፡ አልቦሙ ፡ ለዓለም ፡ እስመ ፡ አርአይዎሙ ፡ ዘኅቡእ ።. M. Dillmann traduit : « Et pour ceux-ci il n'y aura jamais de refuge, parce qu'ils leur ont montré ce qui était caché. » Le mot *refuge* ne convient pas bien au contexte. Le substantif ምግባእ ፡, dérivé de la racine ገብአ ፡ « retourner, » signifie sans aucun doute « retour » et est par conséquent le correspondant exact du mot hébreu תְּשׁוּבָה (de שׁוּב « retourner »), qui signifie dans le dialecte de la Mischna « le retour à Dieu, » la pénitence comme moyen efficace d'échapper à la punition méritée. Le passage veut dire que les anges rebelles, nonobstant leur repentir, n'échapperont point au châtiment. Dans le texte hébreu, on lisait probablement ainsi : וְלָאֵלֶּה אֵין תְּשׁוּבָה לְעוֹלָם כִּי הֶרְאוּם נִסְתָּרוֹת.

יִשֹּׁם מִפָּנָיו? « En ce jour-là, Mikhaël répondit et dit à Raphaël : la rigueur du châtiment me remue et me fait trembler à cause de la dureté du jugement des secrets, du jugement des anges; qui pourrait supporter (la vue de) ce dur jugement qui est exécuté et établi, sans être saisi d'effroi? »

26. V. 3. Signalons d'abord les locutions hébraïques du texte éthiopien : መኑ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢያረኅርኅ ፡ ልቡ ፡ ዲቤሃ ፡ ወኢይትሀወክ ፡ ኵልያቲሆሙ qui répondent exactement à מי הוא זֶה אֲשֶׁר לֹא יֵרַךְ לִבּוֹ עָלָיו וְלֹא תֶחֱרַדְנָה כִלְיוֹתָיו « qui est celui dont le cœur ne s'attendrit pas pour cela et dont les reins ne s'ébranlent pas? » Les mots qui suivent እምዘቲ ፡ ቃል ፡ ኵነኔ ፡ ወፅአት ፡ ዲቤሆሙ ፡ ont été traduits par M. Dillmann, en coupant le verset en deux : « dont les reins ne s'ébranlent pas par suite de cette parole. Un jugement est sorti sur eux, etc. » mais il reconnaît aussi l'opportunité de la lecture ቃለ ፡ ኵነኔ ፡ qu'il traduit « par cette parole du jugement. » Par ቃል ፡ on entend, d'après M. Dillmann, « la parole divine qui les a condamnés à ce châtiment; » mais il n'y a aucun doute que les termes እምዘቲ ፡ ቃለ ፡ ኵነኔ ne sont qu'une traduction trop littérale de עַל דְּבַר הַמִּשְׁפָּט הַזֶּה הַיּוֹצֵא עֲלֵיהֶם « à cause de ce jugement qui est sorti contre eux. » על דְּבַר signifie simplement « à cause » comme עַל דְּבַר שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם « à cause de Saraï la femme d'Abram (*Genèse*, XII, 17); le démonstratif ዘቲ ፡ se rapporte à ኵነኔ ፡ qui est du genre féminin, et non pas à ቃል ፡ qui est mas-

culin. Les mots እምኔሆሙ ፡ ዘእውዕእዮሙ ፡ ከመዝ ፡, qui ont offert tant de difficultés à M. Dillmann, ont été expliqués dans mon commentaire.

27. Ch. LXIX. Le sens du premier verset est rendu obscur par l'emploi du verbe አምዕዐ ፡ « irriter » qui est incompatible avec le sens de la phrase. M. Dillmann soupçonne ici une altération du texte. D'après les raisons que nous avons établies dans le paragraphe précédent, on gagne un sens clair en substituant הרגיז à አምዕዐ ፡. La phrase portait dans l'original וְאַחֲרֵי כֵן יַחֲרִידֵם הַמִּשְׁפָּט וְיַרְגִּיזֵם « puis, le jugement (châtiment) les fera trembler et frémir, etc. »

28. V. 6. Parmi les noms des *satans*, il y en a deux qui attirent notre attention à cause de la relation qui paraît exister entre la signification de ces noms et les enseignements que l'auteur leur attribue : ጋድርኤል ፡ *Gâdreêl* propage l'art de la guerre et montre la fabrication des armes pour tuer les hommes. Le verbe עדר, qui constitue le premier élément du nom עַדְרִיאֵל, signifie en effet « disposer les troupes pour la bataille, combattre » (*Chroniques*, I, XII, 34, 39) et « manquer, disparaître » (*Isaïe*, 59, 15). Ce passage a été probablement la source de la légende arabe qui connaît l'ange de la mort sous le nom عزرايل. Le quatrième satan s'appelle *Pénémué* ou *Ténémué;* ce nom est sûrement altéré de פְּנִימִיאֵל *Penimîêl*, parce que, d'après la donnée de l'auteur, ce satan a montré aux hommes « toute la profondeur cachée de leurs sciences. » Ce nom est fondé sur la

signification de l'adjectif פְּנִימִי « ce qui est dans l'intérieur. »

29. V. 13. ወዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ ኍልቈ ፡ ለከስብ ኤል ፡ littéralement : « Ceci est le nombre de Kasbiel, » כַּזְבִיאֵל, « infidèle à Dieu ou niant Dieu. » Cette phrase défie tous les commentaires, et M. Dillmann a avoué qu'il ne sait y donner aucune interprétation pour en dissiper l'obscurité et le non-sens palpable. La reproduction du passage en hébreu nous donnera le mot de cette énigme. Dans l'original il y avait פְּקוּדַּת que le traducteur a pris dans le sens de « nombre, » comme dans *Chroniques*, I, XXIII, 11, tandis qu'il fallait le rendre par « fonction, charge, » comme dans *Nombres*, IV, 16. Notre verset devient on ne peut plus clair, il veut dire : L'ange déchu appelé à présent Kazbiel (infidèle à Dieu) avait autrefois, lorsqu'il habitait encore glorieusement le ciel, la charge de montrer aux anges, de leur rappeler toujours le grand serment divin par lequel tous les êtres ont été obligés d'accomplir régulièrement leurs œuvres. Alors il avait aussi un autre nom, il s'appelait *Béqâ* ou *Êqâ*, probablement חַקָּאֵל « ordre de Dieu. »

30. Ch. LXXVI, 1. ወበአጽናፈ ፡ ምድር ፡ ርኢኩ ፡ ፲ወ፪ኆኀወ ፡ ርኁዋተ ፡ ለኵሎሙ ፡ ነፋሳት ፡ እለ ፡ እምኔሆሙ ፡ ይወጽኡ ፡ ነፋሳት ፡ ወይነፍሱ ፡ ዲበ ፡ ምድር ። « Et aux bouts de la terre, je vis douze portes ouvertes pour tous les vents, par lesquelles les vents sortent et soufflent sur la terre. » On voit

facilement que les mots *pour tous les vents* sont tout à fait superflus. Il n'y a pas à douter que cette répétition ne vienne d'une méprise du traducteur, qui a rendu les mots de l'original פתוחים לכל רוח par « ouvertes pour tous les vents, » au lieu de les rendre par « ouvertes vers toutes les régions du ciel, » car le mot רוח a aussi cette dernière signification (*Ézéchiel*, XLII, 16-20).

31. Ch. LXXVII, 1-3. Ces versets ne sont intelligibles que pour un lecteur hébraïsant, puisqu'ils expliquent l'étymologie des noms que les régions du ciel portent en hébreu. Le traducteur grec a fait ici la même bévue en traduisant רוּחַ par « vent, » tandis qu'il fallait le rendre par « région. » D'ailleurs l'auteur ne songeait pas à donner un renseignement sur les noms des vents, cela est prouvé par la division géographique qu'il fait de la région boréale (v. 3), puis par l'explication du mot hébreu דָּרוֹם qui indique la région du sud, mais non pas le vent du sud. Examinons maintenant ces étymologies. ይጼውዕዎ፡ ለንፋስ፡ ቀዳማዊ፡ ጽባሓዊ፡ እስመ፡ ቀዳማዊ፡ ውእቱ፡, יִקְרְאוּ לָרוּחַ הָרִאשׁוֹן קֶדֶם כִּי הוּא הַקַּדְמוֹנִי « on nomme la première région *orient* parce qu'elle est celle de devant, » ወይጼውዕዎ፡ ለካልእ፡ አዜብ፡ እስመ፡ ልዑል፡ ህየ፡ ይወርድ፡, וַיִּקְרְאוּ לַשֵּׁנִי דָּרוֹם כִּי הָרָם שָׁם יֵרֵד (יָדוּר) « et on nomme la seconde région le *sud* (*Dârom*) parce que le Très-Haut (*Râm*) y descend ou demeure. » L'auteur dérive דָּרוֹם de יָרַד רָם ou peut-être de דַּר רָם. ወለንፋስ፡ ዘእምዐረብ፡

ይሰሙ፡ ንትግ፡ እስመ፡ በሀየ፡ የሐፅፁ፡ ኵሉ፡ ብርሃናተ፡ ሰማይ፡ ወይወርዱ፡ = וְרוּחַ הַמַּעֲרָב שְׁמוֹ אָחוֹר כִּי שָׁם יִמְעֲטוּ כָּל מְאוֹרוֹת שָׁמַיִם וְיֵרֵדוּ «la région de l'occident se nomme *ce qui est derrière* (*âhôr*), parce que c'est le point où tous les luminaires du ciel décroissent et descendent.» La région du nord עָפוֹן se partage en trois parties; l'une est accessible et habitable pour les hommes; c'est ce qu'indique la racine צפה «voir, regarder;» la deuxième partie est une plaine entrecoupée de courants d'eau et couverte de brouillards, parce que צָף signifie «nager, inonder,» et צפן «rendre invisible.» La troisième partie renferme le paradis, parce que צפן veut dire aussi «réserver,» comme מָה רַב טוּבְךָ אֲשֶׁר צָפַנְתָּ לִּירֵאֶיךָ «combien est grande la bonne récompense que tu as réservée à ceux qui te craignent!» (*Psaumes*, XXI, 20) le paradis étant justement la récompense réservée par Dieu aux hommes pieux.

32. Ch. LXXVIII, 1, 2. L'auteur énumère les noms hébreux du soleil et de la lune sans en fournir aucune étymologie. Avec un peu d'attention on aperçoit que ces noms sont en étroite relation avec son système astronomique. Les deux noms du soleil répondent aux deux saisons de l'année en Palestine, et les quatre noms de la lune répondent aux quatre phases par lesquelles passe cet astre dans chaque mois. Cette base reconnue, il nous sera facile de restituer la bonne lecture de ces noms, malgré les graves altérations du texte éthiopien. Le premier nom du soleil, ኦርያሬስ፡ *Oriares*, est évidemment אור

חֶרֶס. Le mot חֶרֶס, qui signifie proprement « têt, tesson, » indique aussi le soleil en hébreu. D'après ce que notre auteur laisse entrevoir, le mot חֶרֶס désigne le soleil lorsque sa chaleur est affaiblie, principalement dans la saison d'hiver, son disque ayant alors quelque ressemblance avec un têt rougi au feu qui ne transmet pas de rayons calorifiques. Un reflet de ce nom se trouve encore dans le livre Raziel. 3. שם התקופה השלישית שמשיאל ושרה ·:· אור שמשא « Le nom de la troisième station solaire est *Chamchiel*, et son préposé s'appelle . . . Or Chimchâ, le second élément de ce nom, a été changé en un autre qui est aussi usité en araméen. Le deuxième nom du soleil, *Khammâ* (dans notre texte ቶማስ፡ *Tômâs* par altération de ሐ en ቶ), convient à juste titre au soleil d'été quand il répand des rayons de chaleur, car חַמָּה dérivé de la racine חמם veut dire « l'astre qui répand la chaleur » (comparez *Psaumes*, XIX, 7). Les quatre noms de la lune sont très-corrompus; nous ne désespérons pourtant pas de les rétablir. Le premier, አስንያ፡ *asonyâ*, est probablement אִישׁוֹן יָהּ *Ichon iah*. אִישׁוֹן est le diminutif de אִישׁ « homme, » comme אִישׁוֹן עֵינוֹ « le petit homme, l'homoncule de son œil, la prunelle » (*Deutéronome*, XXXII, 10), יָהּ ainsi que אֵל est seulement une désinence de « gravité, d'intensité » comme מֶרְחַב יָהּ « grand espace » (*Psaumes*, CXVIII, 5), מַאְפֵּל יָהּ « obscurité intense » (*Jérémie*, II, 31). Le nom אִישׁוֹן appartient visiblement à la première période de la décroissance lunaire lorsqu'on trace une forme humaine

dans son disque. Ce phénomène est expressément relevé par notre auteur (v. 17). Le second nom, እብላ፡ *Eblá*, est assurément altéré de ለባና፡, לְבָנָה *Lebânâ* « l'astre blanc ou pâle, » qui désigne la deuxième période de décroissance lorsque le disque lunaire est devenu très-pâle. Le troisième nom, ብናሴ፡ *benâsé*, est probablement בֵּן־כֶּסֶה. Le mot כֶּסֶה ou כֶּסֶא, de la racine כסה « couvrir, » indique dans la Bible la période lunaire de la conjonction lorsque la lune est invisible; ce qui a lieu le soir avant la nouvelle lune (*Psaumes*, LXXXI, 4; *Proverbes*, VII, 20). בֵּן כֶּסֶה désigne assez bien la lune pendant la conjonction, quand sa lumière ne peut pas être vue. Pour l'expression בֵּן « fils, » on peut comparer l'appellation יֶרַח בֵּן יוֹמוֹ, donnée à un signe tonique par les Massorètes, par suite de sa ressemblance avec le bord illuminé de la lune au premier jour de sa croissance. Enfin le quatrième nom, ኤራዕ፡ *Érâe*, est indubitablement יֶרַח *Ierah*, dont la racine ירח appartient à la même famille que ירה « lancer, darder, » une appellation qui convient très-bien à la pleine lune lorsqu'elle darde des rayons trop vifs. On doit avouer que l'auteur a étalé ici une érudition peu commune, et il est aussi évident que toute cette peine et tous ces scrupules étaient inutiles pour des lecteurs grecs qui n'étaient jamais parvenus à une intelligence aussi profonde de la langue sacrée.

33. Ch. LXXX, 5. L'auteur constate l'existence d'une parfaite harmonie entre les lois morales et les lois physiques qui régissent la nature. Il atteste que,

dans une période où la dépravation des hommes arrivera à son comble, les phénomènes naturels changeront aussi leur cours ordinaire; les années deviendront moins longues, la pluie fera défaut et, par conséquent, les produits de la terre viendront plus tard à maturité. Même les corps célestes n'observeront plus exactement leurs lois fixées dès la création, la lune changera sa carrière et n'apparaîtra plus au temps ordinaire. L'auteur ajoute : **ወበእማንቱ ፡ መዋዕል ፡ ይትረአይ ፡ ሰማይ ፡ ወይበጽሕ ፡ ዐባር ፡ በጽንፈ ፡ ሰረገላት ፡ ዐቢይ ፡ በምዕራብ ፡ ወይበርህ ፡ ፈድፋደ ፡ እምሥርዐተ ፡ ብርሃን ።** littéralement : «Et dans ces jours-là sera vu le ciel, et la famine arrivera sur le bout d'un grand char à l'occident, et il luira plus que la règle de la lumière.» La confusion qui règne dans cette phrase est trop frappante pour ne pas suggérer l'idée que nous avons affaire à un texte fortement corrompu. Il est curieux de savoir comment M. Dillmann s'y est pris pour diminuer l'absurdité de ce verset. Quoi donc, la famine arrive sur le bout d'un grand char à l'occident! M. Dillmann nous l'explique en ces termes : «Après LXXVI, 13, c'est de la porte du vent sud-ouest que vient la sécheresse et la stérilité; cette porte a été nommée en dernier lieu, et voilà pourquoi il l'appelle *la dernière;* d'après une notion naïve, il représente même la stérilité comme venant sur un char poussé par le vent; à cela se joignent une clarté et une ardeur extraordinaire du ciel.» Mais cette expli-

cation est impossible pour plusieurs raisons : d'abord le texte ne parle ni de porte ni de stérilité ; puis l'expression *au bout du grand char à l'occident* ne se prête pas à une telle interprétation ; ensuite, le verbe ብርሀ : « luire » ne convient pas au ciel, qui n'est pas un corps lumineux. Ajoutez encore qu'il est très-étonnant que l'auteur ait omis de parler d'un dérangement survenu dans le cours du soleil, tandis qu'il mentionne un phénomène analogue à propos de la lune dans le verset précédent. Le besoin d'une rectification du texte une fois reconnu, nous y parviendrons à l'aide de notre méthode ordinaire. Représentons-nous, en effet, ce verset en langue hébraïque comme il existait probablement dans le texte sous les yeux du traducteur : וּבַיָּמִים הָהֵם יֵרָאֶה הַשָּׁמַיִם וְיָבֹא הָרָעֵב בִּקְצֵה מֶרְכָּבָה גְדוֹלָה בְּמַעֲרָב וְיָאִיר יוֹתֵר מֵחֹק הָאוֹר. La vue du texte nous suggère de suite l'idée que השמים est faussement écrit pour הַשֶּׁמֶשׁ « le soleil, » et que הרעב est altéré et transposé de בָּעֶרֶב « au soir ; » en lisant ainsi : ובימים ההם יראה השמש ויבא בערב בקצה מרכבה וגו, le sens devient clair : « ces jours-là, on verra le soleil se coucher (non dans la porte céleste qui lui est destinée pour chaque jour (ch. LXXII, 75, 6), mais au-dessous de la porte) au bout du grand char occidental (ch. LXXV, 8), et il luira plus longtemps et plus fort qu'à l'ordinaire. » La possibilité que deux lettres se fondent en une seule et que l'ordre des éléments dont se compose un mot soit interverti existe même dans le texte très-soigné de

la Bible, où on lit, par exemple, **מצות** « **pains azymes** » (*Rois*, II, xxiii, 9) à la place de **מָנָיוֹת** « **parts** » (comparez *Néhémie*, xiii, 10), et שֶׁמֶן תּוּרַק (*Cantiques*, i, 3) à la place de שֶׁמֶן רוֹקֵחַ « huile de parfumeur » (comparez *Ecclésiaste*, x, 1). Après cela, on conviendra qu'une telle altération est encore bien plus admissible dans le livre d'Énoch.

34. Ch. lxxxii. Parmi les noms très-altérés des anges qui sont préposés aux périodes de l'année, il est important de relever ceux des anges qui président aux jours intercalaires. D'après le système de l'auteur, il faut ajouter un jour à la fin de chaque trimestre, de sorte que chaque troisième mois contient 31 jours. L'auteur relate les noms de deux tels anges auxquels il donne le titre militaire de *chefs de mille*. L'un se nomme **ሄሎያሴፌ ፡** *Hêloïâsêphe*, altéré de אֱלִיוֹסֵף *Eliôsêph* « Dieu ajoute, » composé de אֵל « Dieu » et de יסף « ajouter; » l'autre, **አሰፋኤል** altéré de יוֹסְפְּאֵל *Iosifêl*, la même composition avec un arrangement en ordre inverse des éléments. En hébreu, les deux phrases respectives, verset 17, וְהָאַחֵר הַנּוֹסַף שַׂר אֶלֶף שְׁמוֹ אֱלִיוֹסֵף, et verset 20, וְשֵׁם הַנּוֹסַף עֲלֵיהֶם שַׂר אֶלֶף יוֹסְפְּאֵל, présentent une paronomasie évidente. L'auteur a déjà employé l'inversion des éléments qui constituent le nom propre dans le verset 13, où l'on trouve **ምልኪኤል ፡** et **ሀልኤሜሌክ ፡** qui répondent sûrement à מַלְכִּיאֵל et אֱלִימֶלֶךְ, et non pas à חֵיל הַמֶּלֶךְ, comme l'a cru M. Dillmann.

35. Ch. xcviii, 4. L'auteur combat l'opinion des

infidèles qui soutiennent que le péché est inné à la nature humaine. Il exprime sa pensée par cette comparaison : ከመ ፡ ኢኮነ ፡ ደብር ፡ ገብረ ፡ ወኢይከውን ፡ ወኢወግር ፡ ለብእሲት ፡ አመተ ፡ ከመዝ ፡ ኀጢአትኒ ፡ ኢተፈነወት ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡ አላ ፡ ሰብእ ፡ እምርእሶሙ ፡ ፈጠርዋ ፡ « Comme une montagne n'a jamais été et ne sera jamais esclave d'un homme, ni une colline la servante d'une femme, de même le péché n'a pas été envoyé (institué dès le commencement) sur la terre, mais les hommes seuls l'ont créé (par leur libre arbitre). » On reconnaît bientôt que, dans l'original, le mot employé pour dire *montagne* devait être au masculin, puisqu'il est mis en parallèle avec un mot signifiant « serviteur, esclave; » d'un autre côté, l'auteur avait employé pour *la colline* un mot féminin, puisqu'il en fait ensuite *une servante*. C'est en effet le cas avec les mots הַר et גִּבְעָה en hébreu. Le passage était évidemment ainsi conçu : כַּאֲשֶׁר לֹא הָיָה וְלֹא יִהְיֶה הַר עֶבֶד וְלֹא גִבְעָה שִׁפְחַת אִשָּׁה כֵּן לֹא שֻׁלַּח הַחֵטְא עַל הָאָרֶץ כִּי הָאָדָם מִלִּבּוֹ בְּרָאָהוּ.

36. Ch. ci. Parmi d'innombrables hébraïsmes qui remplissent surtout la dernière partie de notre livre, signalons celui-ci, verset 3 : እስመ ፡ ትትናገሩ ፡ ዲበ ፡ ጽድቀ ፡ ዚአሁ ፡ ዐቢያተ ፡ ወጽኑዓተ ፡ = כִּי תְדַבְּרוּ עַל צִדְקָתוֹ גְּדֹלֹת וְקָשׁוֹת littéralement : « Car vous parlez contre sa justice des grandes et des dures, c'est-à-dire vous proférez des paroles audacieuses et offen-

santes. » (Comparez *Samuel*, I, II, 3; *Genèse*, XLII, 7.) Mais une remarque plus intéressante nous reste à faire; le verset 4 dit : ወኢትሬእዩምኑ ፡ ለነገሥተ ፡ አሕማር ፡ እፎ ፡ ይትሀወኩ ፡ እምገድ ፡ ወያንቀለቅሉ ፡ እምነፋሳት ፡ አሕማርሙ ፡ ወይትመነደቡ ፡ « Ne voyez-vous pas les rois des vaisseaux, comme lorsque leurs vaisseaux sont agités par les ondes et ébranlés par les vents ils sont en péril? » De même, le verset 9 : አከኑ ፡ ውእቶሙ ፡ ነገሥተ ፡ አሕማር ፡ ይፈርህዎ ፡ ለባሕር ፡ ወኃጥአንሰ ፡ ለልዑል ፡ ኢይፈርህዎ ፡ « Ces rois des vaisseaux ne craignent-ils pas la mer? mais les pécheurs ne craignent pas le Très-Haut! » Dans ces deux versets, l'expression *rois des vaisseaux* n'est pas à sa place, puisque ce ne sont pas les rois seuls qui sont saisis de peur pendant une tempête sur mer; enfin on ne comprend pas pourquoi l'auteur distingue ici les rois des autres voyageurs. Il n'y a pas de doute que l'expression *rois des vaisseaux* est le résultat d'une erreur de lecture. Le traducteur lisait dans son texte ou croyait avoir entendu lire מַלְכֵי הָאֳנִיּוֹת « rois des vaisseaux » au lieu de מַלְּחֵי הָאֳנִיּוֹת « les matelots des vaisseaux. » La prononciation presque semblable des lettres ח et כ a donné lieu à cette erreur. L'auteur relève avec raison la peur dont les matelots, quoique expérimentés dans l'art de la navigation et habitués à la vue de la mer, ne manquent pas d'être saisis à l'occasion d'une tempête.

37. Ch. CIII. Notons d'abord la locution du verset 11 : ወተሰፈውነ ፡ ንኩን ፡ ርእሰ ፡ ወኮነ ፡ ዘነበ ፡ « Nous espérions être tête, mais nous devenions queue, » qui est calquée sur le *Deutéronome*, XXVIII, 12 ; puis remarquons encore que la méprise mentionnée dans le paragraphe 23, et qui consiste dans la substitution de מַלְאָכִים « anges » à מְלָכִים « rois » se trouve aussi dans le verset 14 de ce chapitre et dans le verset 3 du chapitre CIV.

Je viens de mettre sous les yeux du lecteur une série assez longue de passages empruntés au livre d'Énoch qui témoignent de son origine hébraïque. Si quelque détail pouvait laisser lieu à des doutes ou à des équivoques, l'ensemble n'en subsisterait pas moins, car la valeur intrinsèque des preuves suppléerait facilement à l'absence du nombre. Heureusement le livre d'Énoch nous a fourni plus de preuves attestant son origine que tout autre livre de l'Ancien Testament. Il serait sans doute plus difficile de faire la même démonstration pour le recueil du fils de Sirach (l'Ecclésiastique); car le texte, à part le style fortement hébraïsant, n'offre pas à la critique des points d'appui en aussi grand nombre que notre livre. Idiotismes, étymologies exprimées ou tacites et fausses traductions se joignent en masse pour plaider en faveur d'un original hébreu, et la critique sincère ne saurait hésiter dès qu'elle ne se laisse pas entraîner par des préventions dogmatiques ou par des conceptions historiques peu solidement établies. D'ailleurs notre auteur exprime clairement

son désir de voir son ouvrage traduit dans une langue étrangère, afin d'être lu et compris par ceux qu'il considère comme des infidèles, car il a composé son livre surtout dans le but de réfuter les écrits de ceux qui ne partagent pas ses opinions religieuses, de les intimider et d'encourager les hommes vertueux qui s'exposent à toutes les souffrances pour ce qu'ils regardent comme la vérité.

Citons les trois derniers versets du chapitre CIV : « Maintenant je sais ce mystère que beaucoup de pécheurs altéreront et fausseront les paroles droites, proféreront des paroles méchantes et mensongères et écriront des livres pour répandre leurs idées; mais quand ils transcriront exactement toutes mes paroles *dans leurs langues* et n'ajouteront et n'ôteront rien à mes paroles, mais reproduiront avec une rigoureuse exactitude (ኩሉ ፡ በርትዕ ፡) tout ce que j'ai indiqué contre eux, alors je sais un autre mystère : les livres (de cet ouvrage) seront donnés aux justes et aux sages afin de leur inspirer la joie, la droiture et une grande sagesse. C'est à eux que les livres seront donnés, ils y croiront et s'en réjouiront, et tous les justes seront récompensés et y apprendront toutes les voies de la droiture. » Sous l'expression *leurs langues*, il n'est pas possible de voir autre chose que la langue grecque et la langue araméenne, qui étaient alors en usage parmi les païens habitant la Palestine et que les dissidents d'entre les Juifs parlaient et cultivaient de préférence à l'idiome national. Cette considération ajoute un grand poids de

vérité à la conclusion que nous avons tirée de nos recherches purement philologiques, relativement à l'origine hébraïque du livre d'Énoch.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 MARS 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est proposé par MM. Mohl et de Charancé, pour être nommé membre de la Société, M. Nomès (Pierre), à Évreux. Cette proposition est adoptée.

M. Pauthier annonce qu'il renonce à sa proposition de réduire le prix de Sacountala, parce que le nombre des exemplaires n'est plus que de soixante et quatorze, ce qui n'admet pas une réduction.

M. Pauthier propose de réduire le prix de la Géographie d'Aboulféda; il est décidé qu'on vériliera le nombre exact des exemplaires en magasin.

M. Victor Langlois rend compte d'une note de M. Brosset sur les manuscrits géorgiens du monastère des Ibériens du Mont Athos. Il annonce l'intention de publier une note sur ce monastère et d'y joindre ce catalogue, qui est inédit.

M. Feer fait une lecture sur un Soutra tibétain, relatif à la première entrevue du Bouddha avec le roi Kosala. M. Feer croit que ce Soutra est d'une haute antiquité et repose sur une tradition historique.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Part. I, n° 2, et part. II, n° 2. Calcutta, 1866, in-8°.

Par M. Cohn. *Discours prononcés sur la tombe de Salomon Munk.* Paris, 1861, in-8°.

Par la Société. *Actes de la Société d'ethnographie*, 2e série, vol. I, livr. 7. Paris, 1867, in-8°.

Par M. Schefer. *Indische Studien*, von A. Weber. Vol. VIII. Berlin, 1863, in-8°.

Par la Société. *The Journal of the Geographical Society.* Vol. XXXIV. Londres, 1864, in-8°.

Par la Société. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* Nouvelle série, vol. II, p. 2, Londres, 1866, in-8°.

Par le Gouvernement indien. *Tables of Heights in N. W. Provinces and Bengal.* Roorkee, 1866, in-8°.

Par la Commission. *Journal des Savants*, février 1867. Paris, in-4°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 MAI 1867.

La séance est ouverte à huit heures et demie par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

Sont présentés et admis en qualité de membres de la Société :

MM. Turretini (François), rue de Vaugirard, n° 11, présenté par MM. Mohl et Stanislas Julien;
Beames (John), magistrat à Motihari (Bengale), présenté par MM. Garcin de Tassy et Mohl.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Behrnauer, annonçant l'envoi de nouveaux mémoires orientaux qu'il se propose de publier.

La Société de géographie de Genève demande l'échange de son Bulletin avec le *Journal asiatique.* Sur la proposition

de M. Reinaud, la demande de la Société de Genève est renvoyée à la Commission des fonds.

Il est décidé que le jour de la séance générale, qui doit avoir lieu à la fin de juin, sera fixé ultérieurement et annoncé à chacun des membres par lettres.

Un membre propose l'envoi à la Bibliothèque impériale de deux manuscrits géorgiens appartenant à la bibliothèque de la Société. Après une longue discussion, la question est soumise au vote du Conseil, et résolue en faveur de la donation à la Bibliothèque.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Boletim e Annaes do Conselho Ultramarino*, nos 122, 123, 124. Lisbonne, 1865, in-4°.

Par la Société. *Sitzungsbericht der Königl. bayer. Akademie der Wissensch. zu München*, t. II, 1865, cah. 3 et 4, t. I, 1866, et t. II, 1866, cah. 1.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Part. II, 1866. Calcutta, in-8°.

Par l'auteur. *Die Bedeutung moderner Gradmessungen*, von Dr C. M. Bauernfeind. Munich, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Die Entwicklung der Ideen in der Naturwissenschaft*, von J. von Liebig. Munich, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Essai sur la constitution de la propriété du sol, de l'impôt foncier et des divers modes de perception de cet impôt dans l'Inde*, par M. E. Sicé. Pondichéry, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par Louis-Auguste Martin, t. IV, 3e et 4e liv. Paris, 1867, in-8°.

Par l'éditeur. *Williams and Norgate's Oriental Catalogue.* Londres, 1867, in-8°.

Par la Commission. *Exposition universelle de 1867, Algérie.* Catalogue spécial. Paris, 1867, in-8°.

Par la Société. *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften*, t. LIII, part. 1, 2, 3. Vienne, 1867, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie.* Avril 1867. Paris, in-8°.

Par la Société. *Actes de la Société d'ethnographie*, séance du 2 octobre 1865. Paris, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, journal géographique, t. VI, 1[re] livraison. Genève, 1867, in-8°.

RAPPORT

Fait à l'Académie des inscriptions et belles-lettres par la Commission spéciale chargée de l'examen du projet d'un *Corpus inscriptionum semiticarum* [1].

Messieurs,

La commission que vous avez nommée pour examiner le projet d'un *Corpus inscriptionum semiticarum*, qui vous a été soumis par quatre de nos confrères, a délibéré successive-

[1] La Commission du *Journal* croit bien faire en reproduisant le rapport ci-dessus de M. Renan, et en le portant ainsi, autant qu'il dépend d'elle, à la connaissance des personnes qui possèdent des monuments d'épigraphie et de paléographie sémitiques, ou qui sont à portée d'inscriptions dont elles pourraient faire des copies et des empreintes. La première condition de la réussite de cette entreprise est que la Commission de l'Académie soit mise en possession des copies ou empreintes les plus parfaites des monuments qu'elle doit publier. Il importe donc qu'elle obtienne par la bienveillance des personnes sur les lieux les représentations les plus authentiques des monuments, même de ceux qui ont déjà été publiés. Dans bien des cas il serait nécessaire, et dans presque tous il serait utile, d'avoir en même temps une empreinte en papier et une copie faite à la main; dans le cas d'inscriptions où la surface de la pierre est fruste ou traversée par des fentes, la précaution d'ajouter à l'empreinte une copie faite à la main est indispensable. Pour des médailles et autres petits monuments, il serait désirable d'avoir une empreinte en gutta-percha, ou, à défaut de celle-ci, en soufre, en plâtre ou en cire. L'Académie des inscriptions et belles-lettres recevra avec reconnaissance toutes les contributions de ce genre, qui peuvent être adressées à son Secrétaire perpétuel, au Palais de l'Institut.

ment : 1° sur l'utilité de l'entreprise ; 2° sur le plan de l'ouvrage ; 3° sur les voies et moyens d'exécution.

I. En ce qui concerne l'utilité du projet, votre commission a été unanime pour la reconnaître. Par sa domination dans une partie de l'Afrique ; par ses relations scientifiques avec l'Égypte, la Syrie, la Grèce ; par les nombreux monuments d'écriture sémitique qu'elle possède déjà dans ses musées ; par les missions ou voyages que des savants français ont récemment accomplis ; par les études suivies qui, depuis quelques années, ont été faites chez nous des monuments écrits de l'Orient sémitique, la France semble désignée pour donner un tel recueil au monde savant. Un tel recueil, d'un autre côté, doit être mis au-dessus des causes d'interruption qui frappent toutes les œuvres individuelles ; il doit être confié à une Compagnie savante ayant des traditions et de la continuité. La Compagnie qui a possédé dans son sein l'illustre fondateur de ces études, l'abbé Barthélemy, est pour cela naturellement désignée.

II. En ce qui concerne le plan de l'ouvrage, votre commission a pensé que le recueil devait contenir tous les textes anciens en langues sémitiques, écrits en caractères sémitiques. L'écriture serait ainsi la loi du recueil et en constituerait l'unité. Ni les inscriptions cunéiformes, ni les inscriptions chypriotes, ni les inscriptions libyques (berbères, touaregs), ni les inscriptions de l'Asie Mineure (lyciennes, phrygiennes, etc.), ni les restes d'ancienne écriture zende, pehlevie, arienne, ne devraient, d'après ce principe, être admis dans l'ouvrage. En ce qui concerne les inscriptions cunéiformes, votre commission pense, en effet, qu'il est mieux de les réserver pour un autre recueil. Ces inscriptions composent à elles seules un vaste ensemble et forment une spécialité scientifique tout à fait à part. Peut-être, au contraire, une dérogation à la loi du recueil devrait-elle être faite pour les inscriptions chypriotes, libyques, lyciennes, pamphyliennes, etc. Les rédacteurs des *Corpus* grec, latin, égyptien, assyrien, excluront certainement les textes de ce genre ; ces

textes n'ont d'ailleurs ni assez d'unité pour former un recueil d'ensemble, ni assez d'importance pour former de petits recueils distincts. Il nous semble que c'est à la suite du *Corpus* sémitique, dans un appendice, qu'ils trouveront leur place la plus justifiée.

La limite de temps qu'il convient d'assigner au recueil ne saurait être fixée avec une précision absolue. Le *Corpus* en question devra sans doute être réservé aux textes anciens; il ne contiendra pas les innombrables textes arabes, hébreux, syriaques du moyen âge ou de ces derniers siècles. L'islamisme, dans un sens général, sera la date à laquelle il faudra s'arrêter, l'islamisme marquant dans l'histoire des peuples, des langues et des écritures sémitiques une époque tout à fait tranchée. Une telle date, cependant, ne devra pas être prise trop à la rigueur. Les monuments de l'écriture mendaïte sont tous postérieurs à l'hégire, et cependant ils ne sauraient être omis dans un tableau de la paléographie sémitique. Les plus anciens manuscrits hébreux et beaucoup d'inscriptions hébraïques postérieures à Mohammed devront être pris en considération. On en peut dire autant des inscriptions éthiopiennes et de quelques spécimens d'écriture syriaque. Enfin, les monuments arabes des premiers temps de l'hégire (monnaies, tessères, manuscrits d'Asselin, papyrus, etc.) ont un si grand intérêt pour la paléographie et se rattachent d'une façon si directe à l'épigraphie du Hauran, du Sinaï, de l'Irak, qu'on ne saurait les négliger dans un ouvrage qui se propose de donner tous les documents pour l'histoire de l'alphabet sémitique. Nous pensons qu'il ne faudrait s'arrêter qu'au moment où l'épigraphie et la numismatique arabes, par la fixation définitive de l'écriture coufique, arrivent à une forme en quelque sorte classique et arrêtée. En d'autres termes, nous croyons qu'ici encore il faudrait procéder par exclusion et ne mettre dans le recueil que ce qui n'est ni l'épigraphie arabe proprement dite, ni l'épigraphie assez uniforme des Juifs et des Syriens du moyen âge.

Quant à la nature des textes qu'il conviendrait d'admettre dans le recueil, votre commission croit qu'il faudrait suivre la règle la plus large et donner place : 1° aux inscriptions proprement dites ; 2° aux pierres gravées ; 3° aux monnaies, en donnant toutes les variétés de légendes, mais non les variétés de types ; 4° aux papyrus. Dans la philologie grecque et latine, les recueils épigraphiques, les ouvrages de numismatique, la publication des papyrus, sont distingués à bon droit. Dans les études de paléographie sémitique, vu le nombre relativement restreint des monuments, tous les textes, de quelque nature qu'ils soient, doivent être réunis et rapprochés.

Pour les manuscrits, il est clair que des règles à part sont commandées. Lorsqu'il s'agit des inscriptions, des pierres gravées, des monnaies, des papyrus, aucun choix parmi les textes ne peut être fait. Tous les monuments doivent être publiés et publiés intégralement. Quant aux manuscrits, il ne peut être question ni de publier tous ceux qui sont d'une bonne antiquité, ni, en supposant qu'on fasse un choix, de reproduire d'un bout à l'autre ceux que l'on aurait choisis. D'un autre côté, l'ouvrage que nous concevons, aspirant à présenter tous les matériaux pour l'histoire de l'écriture sémitique, ne saurait omettre des documents aussi importants que certains manuscrits syriaques, les manuscrits arabes d'Asselin, quelques manuscrits samaritains et même hébreux. — Il semble qu'en présentant, dans l'introduction de chaque livre, ou dans des *excursus* à la suite, des spécimens des plus anciens manuscrits, on satisferait à ces nécessités opposées. Le lecteur aurait sous les yeux tous les rapprochements utiles, et la loi générale de l'ouvrage, qui est, selon l'usage des recueils épigraphiques, de ne faire aucune exclusion parmi les textes à publier, serait inviolablement maintenue.

Les divisions de l'ouvrage seraient celles de la paléographie sémitique elle-même. La géographie fournirait les sous-divisions. Voici un tableau provisoire qui peut donner une

idée de la manière dont ces différentes divisions pourraient être coordonnées entre elles :

INTRODUCTION GÉNÉRALE

EXPOSANT LE PLAN DE L'OUVRAGE ET DÉTERMINANT LES LIMITES DU SUJET.

LIVRE Ier. — INSCRIPTIONS PHÉNICIENNES, PUNIQUES ET NÉO-PUNIQUES.

CHAPITRE PREMIER. *Phénicie.*

Inscriptions de Sidon, d'Oumm el-Awamid. Monnaies de la Phénicie.

CHAPITRE II. *Chypre.*

Inscriptions de Cittium, de Larnax Lapithou. Monnaies de Cittium et Marium.

CHAPITRE III. *Égypte.*

Inscriptions d'Ipsamboul, d'Abydos, etc.

CHAPITRE IV. *Asie Mineure.*

Inscription bilingue de Limyra (peut-être araméenne).

CHAPITRE V. *Athènes.*

Inscriptions.

CHAPITRE VI. *Carthage et Afrique.*

A subdiviser par localités. Inscriptions néo-puniques. Monnaies.

CHAPITRE VII. *Sicile et îles voisines.*

Inscriptions. Monnaies.

CHAPITRE VIII. *Malte.*

Inscriptions. Monnaies.

CHAPITRE IX. *Sardaigne.*

Inscriptions. Pierres gravées.

CHAPITRE X. *Marseille.*

Inscription unique.

CHAPITRE XI. *Espagne.*

Monnaies.

CHAPITRE XII.

Pierres gravées de provenance incertaine.

LIVRE II. — INSCRIPTIONS JUIVES.

CHAPITRE PREMIER. *Palestine.*

Inscriptions de Jérusalem, des synagogues de Galilée. Monnaies.

CHAPITRE II. *Crimée.*

Inscriptions funéraires.

CHAPITRE III. *Rome et Italie.*

Inscriptions funéraires.

CHAPITRE IV. *Espagne et Gaule.*

Inscriptions funéraires.

CHAPITRE V.

Pierres gravées.

CHAPITRE VI.

Inscriptions samaritaines.

EXCURSUS.

Contenant des *fac-simile* d'anciens manuscrits hébreux et samaritains.

LIVRE III. — INSCRIPTIONS ARAMÉENNES PROPREMENT DITES.

CHAPITRE PREMIER. *Assyrie.*

Briques avec inscriptions en caractères cunéiformes et en caractères sémitiques; poids avec inscriptions; pierres gravées; plats de Babylone (d'origine juive) avec inscriptions.

CHAPITRE II. *Égypte.*

Inscriptions. Papyrus.

CHAPITRE III. *Asie Mineure.*

Monnaies de Cilicie et de Cappadoce.

LIVRE IV. — INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES.

CHAPITRE PREMIER. *Palmyre.*

Inscriptions, terres cuites, etc.

CHAPITRE II. *Rome.*

Inscriptions.

CHAPITRE III. *Afrique.*

Inscriptions de soldats palmyréniens.

LIVRE V. — INSCRIPTIONS NABATÉENNES.

CHAPITRE PREMIER. *Hauran et Petra.*

Inscriptions. Monnaies des rois.

CHAPITRE II. *Mont Sinaï.*

Inscriptions.

LIVRE VI. — INSCRIPTIONS SYRIAQUES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscriptions en estranghélo. Monnaies des rois d'Édesse.

CHAPITRE II.

Monnaies de la Characène.

EXCURSUS.

Contenant des spécimens de paléographie : manuscrits estranghélo du Musée Britannique, etc.

LIVRE VII. — INSCRIPTIONS MENDAÏTES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscriptions d'Abou-Shadr, etc.

EXCURSUS.

Contenant des spécimens de manuscrits.

LIVRE VIII. — INSCRIPTIONS ARABES PRIMITIVES.

CHAPITRE PREMIER.

Instruction bilingue du Ledja; inscription de la Koubbet-es-Sakhrah, etc. *Fac-simile* des plus anciennes monnaies musulmanes, tessères en verre, etc.

CHAPITRE II.

Diplômes sur papyrus.

EXCURSUS.

Contenant des spécimens des plus anciens manuscrits arabes.

LIVRE IX. — INSCRIPTIONS HIMYARITES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscriptions du Yémen.

CHAPITRE II.

Inscriptions himyarites de l'Abyssinie.

CHAPITRE III.

Inscriptions du Safa.

CHAPITRE IV.

Monnaies.

LIVRE X. — INSCRIPTIONS ÉTHIOPIENNES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscriptions.

CHAPITRE II.

Monnaies.

EXCURSUS.

Contenant des spécimens de manuscrits.

APPENDICE.

Inscriptions lyciennes.

Inscriptions de Xante, de Myra, etc. Monnaies.

Inscriptions pamphyliennes.

Inscriptions et monnaies.

Inscriptions phrygiennes.

Inscriptions.

Inscriptions chypriotes.

Inscriptions de Paphos, de Soli, d'Amathonte. Table de bronze de Dali. Monnaies.

Inscriptions berbères.

Inscription de Tougga. Inscriptions sur les rochers, etc.

On s'appliquerait avant tout à donner la représentation la plus exacte possible de chaque monument. Pour cela, les récentes inventions par lesquelles on a cherché à assujettir la

photographie aux procédés de la typographie devront être employées. Diverses enquêtes, qui ont déjà été faites à ce sujet par votre commission, donnent l'espoir qu'on pourra concilier sur ce point important les exigences de l'économie et le besoin qu'a la science de reproductions où n'intervienne la main d'aucun dessinateur ni d'aucun graveur. Dans les limites du possible, toute interprétation personnelle dans la reproduction de tels monuments doit être évitée. Il est permis d'espérer que les représentations en fac-simile pourront, sans exception, être insérées dans le texte de l'ouvrage, en d'autres termes, qu'on pourra éviter de constituer un atlas de planches distinct du texte. Un format analogue à celui des *Inscriptions de l'Algérie* de M. Léon Renier ou du *Corpus inscriptionum latinarum* de l'Académie de Berlin suffirait, ce semble, pour obtenir ce résultat. Une feuille double sur onglet pourrait être affectée aux plus grands monuments.

Après la reproduction, le plus souvent en *fac-simile*, du monument, on donnerait la transcription en caractères typographiques (hébreux, arabes ou syriaques), une traduction où l'on distinguerait soigneusement ce qui est certain, probable, douteux. Sur les passages douteux, on énumérerait les différentes opinions. Pour chaque monument, on donnerait l'histoire succincte de sa découverte, de son interprétation, une bibliographie aussi complète que possible de tous les écrits où il en a été traité. En tête de chaque livre, il y aurait une introduction paléographique et historique.

En ce qui concerne la langue dans laquelle il conviendra de rédiger le recueil, votre commission a pensé que le latin aurait l'avantage d'offrir un langage scientifique concis, exact, fixé jusque dans ses moindres formules, excluant toute couleur personnelle dans le style, prévenant la tentation des développements étrangers au plan strict de l'ouvrage. Les grands recueils du même genre qui se publient à l'étranger sont écrits en latin. L'ouvrage que nous vous proposons ne devant servir qu'aux personnes d'une instruction éten-

due, nous croyons que l'emploi de cette langue ne risquera d'écarter aucun des lecteurs auxquels le livre pourra être utile.

III. Quant au mode d'exécution, la commission a pensé que la rédaction de l'ouvrage devait être confiée à une commission de six personnes choisies par vous dans votre sein. Il lui a paru que, pour une telle entreprise, la perfection du travail est préférable au désir, bien légitime du reste, de voir paraître promptement quelque fruit de ce travail. L'exécution de la plupart des reproductions de monuments, un vaste dépouillement des collections orientales, philologiques, archéologiques, précéderont nécessairement toute publication. Au système des livraisons successives, qui eût entraîné de nombreux *addenda*, votre commission a préféré le système de publication par tomes. Du reste sur ce point, comme sur bien d'autres, l'expérience enseignera la règle qui aura le plus d'avantages et le moins d'inconvénients.

Il nous est difficile, dans l'état présent de la question, de vous offrir un devis rigoureux. Bien que le contenu de l'ouvrage soit déjà mesuré pour nous avec exactitude, le nombre des volumes et les frais dépendront de l'étendue des notices, de la capacité des tomes, du caractère plus ou moins compacte, des modes de reproduction qui seront adoptés. Que l'Académie, néanmoins, ne craigne pas de se voir entraînée dans une publication en quelque sorte indéfinie. Quoique très-variée, l'épigraphie sémitique est malheureusement assez bornée. Des chiffres seraient ici peu instructifs, les textes étant d'une étendue très-inégale et devant entraîner des développements plus inégaux encore. En choisissant un format et une justification convenables, il ne serait pas impossible de faire tenir tout l'ouvrage en deux volumes. Jamais, en tout cas, le recueil que nous vous proposons n'atteindra à beaucoup près les proportions des recueils d'inscriptions grecques, latines ou chrétiennes, même dans le cas de découvertes inattendues, que vous êtes les premiers à désirer.

En un mot, Messieurs, il nous a semblé, après un mûr examen, que l'exécution du projet qui vous a été soumis est possible. Comme, d'un autre côté, il est éminemment utile à la science et doit contribuer à l'honneur de notre Compagnie, nous n'hésitons pas à vous en proposer l'adoption. Pour résumer l'état présent de l'affaire en articles susceptibles d'être votés, nous vous demandons : 1° d'adopter en principe le projet que nous venons de vous exposer; 2° de nommer une commission chargée de rassembler les matériaux et de préparer la publication; 3° de donner à votre secrétaire perpétuel les pouvoirs nécessaires pour suivre les démarches qui peuvent assurer l'exécution de l'ouvrage. La commission que vous nommerez réglera plus tard, et vous soumettra les points qu'il n'est pas opportun pour le moment de discuter en détail.

Signé : DE SAULCY, J. MOHL, VICOMTE E. DE ROUGÉ, DE SLANE, W. H. WADDINGTON, *membres*, E. RENAN, *rapporteur de la Commission ;*

DE LONGPÉRIER, *président ;*

L. RENIER, *vice-président ;*

GUIGNIAUT, *secrétaire perpétuel de l'Académie.*

L'Académie, après en avoir délibéré dans trois séances consécutives, a adopté, le 17 avril, les conclusions de ce Rapport.

MACRIZII DE VALLE HADHRAMAUT LIBELLUS ARABICE EDITUS ET ILLUSTRATUS. Dissertatio quam summorum in philosophia honorum... rite obtinendorum caussa... publice defendet Paul Berlin Noskowyj, Silesius. Bonnæ, typis Caroli Georgii, 1866; in-8° de 37 pages.

Le célèbre compilateur arabe Makrîzy n'a pas seulement attaché son nom à de vastes ouvrages, tels que sa *Description de l'Égypte et du Caire,* son *Histoire des Ayoubites et des Sultans mamlouks,* son grand dictionnaire biographique; il a composé, en outre, un certain nombre de traités plus ou

moins développés, et dont plusieurs même ne forment que quelques pages. Quatre de ces opuscules ont été publiés en original et traduits en latin, en français ou en allemand, par divers orientalistes. Un cinquième, beaucoup moins important par son étendue, sinon par le sujet qui y est traité, vient d'être publié, avec une traduction latine et une introduction intéressante, par un jeune savant, originaire de la Silésie, et qui s'est exercé à l'étude des lettres arabes dans les universités de Berlin et de Bonn. Le texte de ce traité est donné d'après un manuscrit de la bibliothèque de l'Université de Leyde, qui a été revu par l'auteur lui-même et qui porte des notes de sa main. Cette copie a été décrite pour la première fois, avec détail et exactitude, par M. Dozy, dans ses *Notices sur quelques manuscrits arabes*. A en juger par les quelques pages publiées par M. Noskowyj, elle n'est pas exempte de fautes, et le texte, mis au jour par ce savant, n'aurait pu que gagner à être collationné sur un manuscrit apporté d'Égypte vers 1799, et qui se trouve conservé dans la Bibliothèque impériale, où il est inscrit sous le n° 1938 du supplément arabe.

L'opuscule de Makrîzy porte dans le manuscrit de Leyde le titre de : *Livre du présent nouveau et rare, traitant des histoires merveilleuses de la vallée de Hadhramaut.* L'auteur le composa à la Mecque, où il se trouvait en retraite, dans l'année 839 de l'hégire (1435-1436 de J. C.). Il ne fait qu'y reproduire des récits qu'il a recueillis de la bouche de gens du Hadhramaut, venus en pèlerinage à la ville sainte. Dans ce court traité, Makrîzy a trouvé moyen d'accumuler bon nombre de ces détails merveilleux dont il s'est complu à remplir certains chapitres de sa *Description de l'Égypte.* Aussi doit-on avouer que la géographie aura moins à gagner à la publication de son opuscule que l'histoire des légendes et des croyances superstitieuses des Orientaux. Quoi qu'il en soit, nous allons faire connaître son travail par quelques extraits.

Après avoir dit que le pays de Hadhramaut est situé à

l'orient d'Aden, dans le voisinage de la mer et dans le premier des sept climats ou grandes divisions entre lesquelles les géographes arabes partagent le monde habité; qu'il est réputé faire partie de l'Yémen, et que sa ville principale est la forteresse de Chibâm, Makrîzy ajoute quelques détails sur les anciens habitants de ce pays. Puis il continue ainsi (p. 19) : « Dans la vallée de Hadhramaut, au voisinage de la ville du même nom et à deux journées de distance du Nedjd (?), se trouve un peuple que l'on nomme *Sayar*, صيعر, qui occupe les vallées du désert et habite des tentes de poil. Il cultive ses champs au moyen de l'eau des pluies[1]; son territoire produit beaucoup de *nebek* (rhamnus spina christi L.), dont un seul pied donne assez de fruits pour en charger cinq chameaux et se vend dix *mithkals* d'or. Quand le territoire de ce peuple éprouve une disette, par suite du manque de pluie, les arbres de *nebek* se flétrissent, et le grain venant à manquer, les troupeaux périssent; car il possède des brebis et des chameaux. Lorsque tel est le cas, les Sayar se partagent en deux troupes : l'une infeste les chemins et enlève les voyageurs, l'autre prend la forme de loups rapaces. Voici de quelle manière la chose se pratique : Chaque individu de ce peuple possède un amulette faisant partie des trésors dont la tribu s'est emparée depuis l'époque du peuple d'Ad[2]. Quand un des Sayar veut se transformer en loup, il bâille à plusieurs reprises[3], et sa couleur devient rouge; il tire alors

[1] Lisez المطر, avec les manuscrits.

[2] L'expression من عهد عاد a été peu exactement traduite ainsi par M. Noskowyj : « E testamento Adi. » Cette expression pourrait se traduire aussi par « depuis une époque très-ancienne, » car l'adjectif عاديّ « qui est du temps d'Ad, » est souvent synonyme de « très-ancien. »

[3] Pour expliquer le rôle que joue ici le bâillement, il ne faut pas perdre de vue une opinion qui a cours chez les Musulmans, et d'après laquelle le vomissement, le bâillement, un éternument répété et le saignement de nez, sont comptés au nombre des œuvres de Satan. Voyez le *Pend-Nameh* ou *Livre des conseils de Férid-Eddin Attar*, traduit par Silvestre de Sacy, p. 245, et cf. ces mots du *Moghrib*, de Motharrizy, cités par M. Lane,

l'amulette de sa ceinture, l'avale et devient à l'instant un loup, pourvu d'une queue, couvert de poils et marchant à quatre pattes. Il met en pièces les hommes qu'il rencontre et les moutons dont il se rend maître. Il ne cesse d'agir ainsi jusqu'à ce qu'il veuille sortir de la peau du loup pour reprendre la forme et la figure de l'homme. Alors il se roule à terre et se retrouve tout à coup un homme bien proportionné, comme auparavant. Quant à l'amulette, il tombe à terre. Toutes les fois que l'individu en question désire se transformer en loup, il l'avale comme il a été dit précédemment, et il redevient loup. Cela est une chose connue de tous les habitants du Hadhramaut, et dans cette province personne ne la révoque en doute, car on en possède une connaissance parfaite. »

Makrîzy raconte ensuite qu'il y a dans la vallée de Hadhramaut des tribus dont les membres sont doués de la faculté de se changer en oiseaux, tels que des vautours[1] et des milans, et de se transporter en une seule nuit de leur pays dans l'Inde, et *vice versa*. Ils en rapportent, en guise de témoignage de leur véracité, des grappes de poivre vert; mais leur pouvoir ne va pas jusqu'à s'emparer de quelque objet précieux, soit d'or, soit d'argent, ou de quelque fruit. Lorsqu'une femme appartenant à une de ces tribus est en colère contre un de ses proches (car elle ne peut exercer son pouvoir que sur les personnes de sa parenté, et non sur les étrangers), elle n'a qu'à s'imaginer qu'elle lui dévore le foie. Aussitôt cet homme tombe malade et meurt le jour même.

dans son Dictionnaire : اذا تثآءب احدكم فليغطّ فاه «Si l'un de vous vient à bâiller, qu'il couvre sa bouche avec le dos de sa main gauche;» car on croit, ajoute M. Lane, que le diable saute dans une bouche qui bâille à découvert.

[1] Makrîzy emploie ici et plus loin le mot رخمة, *rakhama*, qui désigne proprement le *vultur percnopterus* de Linné, et sur lequel on peut voir une note de feu Étienne Quatremère, dans le *Journal asiatique*, numéro de janvier 1838, p. 16, 17; cf. Addémyry, *Heyat olhayvân*, édit. du Caire, t. I[er], p. 514 et suiv. et Freytag, *Selecta ex historia Halebi*, p. 86, 87.

Parmi ces femmes, il y en a qui, lorsqu'elles sont irritées contre un de leurs parents, lequel est doué d'embonpoint, se figurent manger un bélier gras; si, au contraire, leur parent est de petite taille, elles s'imaginent manger un chevreau ou quelque animal du même genre. Il faut, de toute nécessité, que chaque femme qui agit de la sorte exerce son esprit de telle façon que son imagination devienne assez puissante pour lui faire croire qu'elle accomplit en réalité ce qu'elle s'imagine faire. Cette prérogative appartient en propre aux femmes, à l'exclusion des hommes. Cette espèce de femme possède en outre la faculté de se transformer en vautour ou en milan.

Makrîzy (p. 22) place le récit suivant dans la bouche d'un personnage à qui il donne le titre de *pieux serviteur de Dieu:* « Ma mère m'a rapporté que mon père était absent et éloigné de nous de quinze journées de marche; nous étions depuis longtemps sans nouvelles de lui. Dans mon voisinage, disait ma mère, il y avait une de ces femmes-là, qui se chargeait de chacune des femmes de la tribu de Djélâhima qui lui en exprimait le désir, et la transportait dans les airs partout où elle voulait aller. Elle me visita un certain jour, et je la priai de m'apporter [1] des nouvelles de ton père; elle m'en promit pour le lendemain. Puis elle revint me trouver, et me dit : « Prépare-lui un festin [2], car il sera près de vous la cinquième nuit, à partir d'aujourd'hui, après la prière du soir, et il sera exténué. Au temps même que cette femme avait fixé, mon mari arriva chez nous, et il était exténué. »

[1] Il faut lire أن تأتيني, avec les deux manuscrits, et non ان تأتني, comme le porte le texte imprimé.

[2] هيّ له الضيافة. On sait que ضيافة, *dhiafa*, désigne très-souvent un repas offert à un hôte, et par suite un grand repas, un festin. Cf. Quatremère, *Hist. des Sultans mamlouks de l'Égypte*, t. Ier, 1re partie, p. 76, et la *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, par Edrisi, publiée et traduite par R. Dozy et M. J. de Goeje, p. 338. C'est de là qu'on a fait vulgairement *diffa* ou *difa*. Nous pensons donc que les mots cités plus haut sont peu exactement traduits par: « omnia præparato ad eum recipiendum. »

Dans (p. 27) le désert de Dhafâr, il y a un peuple appartenant aux Arabes les plus vils, qui pratique un art magique, appelé *ar-ranbyl.* Voici en quoi il consiste : Lorsqu'un de ces Arabes a pour ennemi quelqu'un de sa tribu[1] ou d'une tribu différente, ou qu'il veut lui faire répudier sa femme[2], il emploie ses prestiges, et tout à coup la chair du corps de son ennemi se fond entièrement, sans qu'il soit atteint d'aucune maladie, de telle sorte qu'il ne reste sur lui aucun morceau de chair. Quand cette épreuve a frappé quelqu'un, on rassemble les gens soupçonnés de cette opération magique, on les conduit près de la mer, on fait asseoir sur le rivage le patient et ceux que l'on suspecte d'avoir causé son mal. Alors on se met à battre un tambour que l'on a apporté pour cet usage, tout en répétant l'un après l'autre les noms des gens soupçonnés de magie. Si le malade[3] vient à s'agiter à la mention du nom de l'un d'eux, on sait que c'est là son ennemi. Dans son trouble, le patient devient comme un épileptique (*masrou'*) « que Satan frappe de folie[4]. » Alors l'homme à la mention du nom duquel le malade s'est agité est contraint de guérir celui-ci. Il le prend[5], le lave dans la mer, comme il

[1] Je lis قبيلته, comme les deux manuscrits, en place de قبيلة.

[2] Je lis يُطلّقه, avec notre manuscrit, au lieu de يطلّق.

[3] Il faut ajouter ici المُصاب, avec les manuscrits.

[4] Les mots arabes correspondant à ceux compris entre guillemets (p. 27, ligne dernière) sont une citation du *Coran* (ch. II, v. 276), ce que M. Noskowyj a négligé d'indiquer, et le dernier de tous doit se lire المَسّ, comme dans les manuscrits, et non المسى. On peut voir, sur ce passage du *Coran*, les observations de Silvestre de Sacy, *Notices et Extraits des Manuscrits*, t. X, 1re partie, p. 24, et le *Commentaire* de Beïdhaouy, édition de M. Fleischer, t. I, p. 139. Dans son *Traité des Religions* (الملل والنحل), le célèbre Ibn-Hazm a consacré un chapitre particulier aux génies (*djinn*), aux suggestions de Satan, et à l'influence qu'il exerce sur les épileptiques وسوسة الشيطان وفعله فى المصروع. Voyez *Catalogus codicum orientalium bibliothecæ academiæ Lugduno-Batavæ*, auctoribus P. de Jong et M. J. de Goeje, t. IV, p. 236.

[5] Je lis فياخذه, avec les manuscrits.

ferait pour un mort, et récite sur lui des formules magiques. Le patient se trouve à l'instant rendu à la santé. Tout cela même arriva à Abou-Dodjana Sa'd, fils de Faris, As-cho'ay-thy, qui est actuellement gouverneur de Chihr. La chair de ce personnage étant venue à se fondre entièrement, on le transporta au milieu de quatre hommes sur le bord de la mer, où l'on avait préalablement réuni un certain nombre de gens soupçonnés de l'avoir mis en cet état. On frappa du tambour au-dessus de sa tête, et ce fut sa concubine qui fut désignée comme l'auteur du maléfice. En conséquence, elle dut laver son maître, qui fut guéri, après quoi elle fut punie par la perte de son nez. »

Nous ne poursuivrons pas plus loin ces extraits de l'opuscule de Makrîzy; ils sont plus que suffisants pour faire apprécier la crédulité et l'absence de critique qui ont présidé à sa rédaction. M. Noskowyj a rendu service à la littérature arabe en publiant et traduisant ce court traité, qui se recommande au moins par le nom de son auteur et par son sujet, et qui était complétement inédit. Il y a joint d'ailleurs une introduction qui, bien que sous une forme un peu trop concise, renferme des renseignements assez nombreux sur la province de Hadhramaut; et il a terminé le tout par deux extraits de la Géographie d'Édrisi, dont il a dû la communication à l'obligeance de M. de Goeje, professeur extraordinaire à l'Université de Leyde, mais dont il s'est contenté de donner le texte[1]. On peut regretter seulement que le texte

[1] On remarquera dans le second de ces extraits (p. 37) un passage fort curieux sur l'île de Kych, située dans le golfe Persique, et qui jouit pendant quelque temps d'une grande prospérité, qu'elle devait au commerce. On y lit que le gouverneur de cette île y fit construire une flotte, avec laquelle il entreprit des incursions dans les régions maritimes de l'Yémen (lisez *assahiliyata*, au lieu de *assahilata*). Le verbe انشا est ici employé avec *osthoul* (du grec στόλος), dans le sens de construire une flotte. Cf. Dozy et de Goeje, *opus supra laudatum*, p. 382; et Makrîzy, *Description de l'Égypte*, t. II, p. 86, lignes 4 et 5, où il faut lire ارناط, *Arnath* (Renaud), au lieu de ارباط, *Arbâth*; voyez encore Makrîzy, t. I, p. 215 (ou bien *apud* Hamaker, *Narratio de expeditionibus a Græcis Francisque adversus Dimya-*

de Makrîzy soit défiguré par un assez grand nombre de fautes, les unes purement typographiques, les autres provenant de l'inattention du copiste employé par l'auteur arabe. Nous croirions abuser de la patience du lecteur en signalant les

tham susceptis. Amsterdam, 1824, in-4°, p. 9, l. 17), p. 185, article de la ville d'Aylah (où il faut lire الابرنس *alibrins* «le prince,» en place de الابريس). Les mots *sinaat al-incha* signifient (comme *dar sinaat,* dont nous avons fait *arsenal,* et d'où les Espagnols ont tiré *arsenal, darsena* et *ataraçana,* et comme *sinaa* seul) un atelier de constructions navales. Cf. Béladhory, *Liber expugnationis regionum,* edidit M. J. G. de Goeje, p. 117 du texte et 61 du glossaire; Makrîzy, I, 219, l. 14, 482, vers la fin, 483; II, 189, 190, 194, 195, 196, 197; *Notices des manuscrits,* t. XI, 1re partie, p. 38, n. 3. On lit dans Ibn-Alathir (*Chronique,* t. VIII, p. 70), que le fondateur de Mahdiya fit creuser dans une montagne un atelier de constructions navales, qui pouvait contenir cent galères. Dans ce passage, le manuscrit d'Upsal donne *dar'ossinaatinn;* quatre autres omettent le premier de ces deux mots et portent simplement *sinaatonn.* On voit dans un passage de Nowaïry, cité par Quatremère (*Hist. des Sultans Mamlouks,* t. I, 1re partie, p. 111, note), qu'un certain personnage remplissait en Égypte les fonctions d'inspecteur des constructions navales, صناعة الانشاء, et non d'inspecteur de la chancellerie, comme a traduit le savant orientaliste. Dans le *Voyage* d'Ibn Djobaïr, on lit que le roi Guillaume II de Sicile possédait dans la ville de Messine un arsenal maritime, qui renfermait une telle quantité de vaisseaux, qu'on ne pouvait en compter le nombre دار صنعة تحتوى الخ (édition de M. W. Wright, p. 331). C'est à tort que le savant éditeur a adopté une conjecture de M. Amari (*Journal asiatique,* décembre 1845, p. 513), d'après laquelle il y aurait ici une lacune, et il faudrait suppléer le mot البحر après صنعة. Le texte est parfaitement complet sans ce mot. (Cf. ces mots d'Abou'lféda, relatifs à Acca : لها مينا جليل واسع كانت الصناعة به «Cette ville possède un port magnifique et vaste, où il se trouve un arsenal.» (*Géographie,* p. 270, note 6.) — Dans le second des extraits d'Édrisi publiés par M. Noskowyj (p. 35, ligne antépénultième), il me paraît inutile de changer la leçon du manuscrit جل en اجلّ, ainsi que l'éditeur propose de le faire; en effet, جُلّ, signifie, d'après Freytag, major, potior pars *rei.* Ainsi cette phrase : جلّ مكاسبهم الابل والمعز doit se traduire par : «la majeure partie de leur bétail consiste en chameaux et en chèvres. (Sur مكاسب, pris dans le sens de bétail, cf. le Glossaire sur Édrisi, p. 374, v° كسب.)

erreurs du premier genre, mais nous pensons devoir indiquer les mauvaises leçons du texte et rectifier certains passages de la traduction.

Page 19, l. 3, au lieu de اعماله, il vaut mieux lire, avec notre manuscrit de Makrîzy (fol. 77 r°), عمالة « district, province [1]. » Le sens exact de la phrase est celui-ci : « Leur frère, Ya'rob, fils de Kahthân, les investit sous son autorité du gouvernement d'une province, lorsqu'il fut devenu maître du royaume, après la mort de son père. » A la page 23, l. 10, au lieu du prétérit خرج, il vaut mieux lire l'aoriste يخرج, avec le manuscrit de Leyde et le nôtre, lequel, à la ligne suivante, répète le mot عليكم. Une ligne plus bas, l'adverbe سواء « précisément, justement [2], » n'a pas été exprimé dans la traduction. La phrase entière doit se rendre ainsi : « Tout à coup le chameau et son cavalier entrent dans l'endroit où nous étions, et tous deux étaient absolument semblables à la description qui nous en avait été faite. » A la première ligne de la page 25, les manuscrits, au lieu de ليفضوا, donnent ليفضوه, ce qui est bien préférable. Page 26, ligne 9, il vaut mieux lire, avec les manuscrits, في ليله ولا نهاره, que في ليلة ولا نهار. A la page 29, ligne 5, au lieu de ساحل, il faut écrire الساحل, ainsi que portent notre manuscrit et celui de Leyde. A la même ligne, le nom du personnage qui démolit la ville de Dhafâr, pour la reconstruire sur un autre emplacement, doit se lire, je pense, الناخودة, Annakhouda, et non الباخودة, Albakhouda. C'est une forme arabe du persan ناخدا « patron de navire. » Quatre lignes plus bas, on rencontre cette phrase : فالفاه في متصيّد له على جبل مشرف « Il trouva ce prince dans une réserve de chasse qui lui appartenait, et qui était située sur une montagne très-élevée. » Au lieu de ce sens, la traduction latine en donne un tout différent : « Qui (rex) eum in turri quadam

[1] Cf. sur ce sens du mot عمالة, le Glossaire sur Édrisi, p. 349.

[2] Sur cette signification de سواء, cf. le Glossaire d'Édrisi, p. 324.

ubi degere solebat tempore venandi in altissimo monte posita recepit. » A la ligne première de la page suivante, il vaut mieux lire, avec les manuscrits, فليتعلم, que فيتعلم ; à la ligne 5, le pluriel معهم doit être remplacé par le duel معها, que demande le sens et que porte notre manuscrit. Deux lignes plus bas, اجلس est sans doute le résultat d'une erreur de lecture pour احبس. Conformément à cette correction, qui s'appuie également sur notre exemplaire, il faut substituer, lignes 8 et 11, avec le manuscrit de Leyde, احبسه et حبسته à اجلسه et جلسته. Dans cette dernière ligne, on doit remplacer لو par له. Page 31, ligne première, il est question d'un personnage qui jouissait d'une grande célébrité, et pour qui l'on professait une extrême vénération, لهم اعتقاد له كبير. Ces derniers mots sont peu exactement rendus par : « fiduciam hominum in se convertit[1]. » L'expression الفقيه المعتقد (et non الفقير, comme on lit deux lignes plus bas dans le texte imprimé) signifie exactement « le jurisconsulte vénéré, » et non « fide dignissimus. » Enfin, à la ligne 4 de cette même page, au lieu de من عرب « d'entre les Arabes, » notre manuscrit porte من غرب « à l'occident. »

N. B. — Cet article a été rédigé vers la fin de février, et il en a paru presque aussitôt un court extrait dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* (numéro du 16 mars). J'ai reçu tout récemment, et alors que l'article original était déjà imprimé, une lettre de M. de Goeje, en date du 25 juin, et dans laquelle ce savant professeur a pris la peine de m'envoyer la collation faite par lui du texte de M. N. sur le ma-

[1] Cf. Quatremère, *Hist. des Sultans Mamlouks*, t. II, 2e partie, p. 225, 226, note. On lit dans un passage de Makrîzy, publié par S. de Sacy : كان يُعتَقَد فيه الخير. « On révérait en lui la vertu. » (*Chrest. arabe*, t. I, p. 505, l. 6. Cf. la *Description de l'Égypte*, t. II, p. 326, l. 13), et dans Ibn Djobaïr (p. 134, l. 8) : فهم اهل اعتقاد للايمان صحيح « Ils ont obtenu par leur piété une entière vénération. »

nuscrit de l'Université de Leyde. Il ressort de ce travail que la plupart des fautes que présente l'édition de Bonn doivent être imputées à l'éditeur, et non au copiste employé par Makrîzy.

Ch. DEFRÉMERY.

ORIENTAL MYSTICISM, a treatise on the suffistic and unitarian Theosophy of the Persians, compiled from native sources, by E. H. Palmer, scholar of Saint John College, Cambridge; member of the Royal Asiatic Society and of the «Société asiatique» of Paris. Cambridge, 1867, gr. in-12 de XIV et 84 pages.

M. Palmer, le jeune membre de l'Université de Cambridge dont j'ai loué plusieurs fois dans mes discours d'ouverture l'habileté exceptionnelle en hindoustani, en persan et en arabe, vient de publier sur le mysticisme musulman le petit traité dont on lit ici le titre. Cet ouvrage sera d'autant plus utile aux orientalistes et généralement à tous ceux qui s'occupent de l'Orient musulman, qu'il peut être considéré comme un véritable traité de philosophie musulmane, spécialement appliqué à la doctrine des Sofis. Il confirme, d'une manière plus développée en quelques points et plus concise en d'autres, ce que j'ai dit dans ma «Poésie philosophique et religieuse chez les Persans,» en analysant le *Mantic uttaïr* d'Attâr, poëme qui peut servir aussi d'exposition moins régulière et moins technique de ce système mystique qu'on pourrait appeler *monopanthéiste*.

Le travail de M. Palmer est aussi méthodique et aussi satisfaisant que le comporte une matière si abstruse que celle qui y est exposée et dont les détails sont nécessairement empreints d'une vague obscurité. Il est principalement fondé sur un ouvrage écrit originairement en turc, mais traduit en persan par Khawârizm Schâh, et intitulé المقصد الاقصا «Le but le plus extrême,» et il est divisé en cinq parties, subdivisées en chapitres et précédées d'une introduction. La pre-

mière partie est spécialement consacrée à la vie spirituelle du Sofi et à la perfection à laquelle il doit aspirer. Comme modèles de perfection, les Sofis citent Jésus, qui ressuscitait les morts, Khizr, qui découvrit l'eau de l'immortalité, et Salomon, qui comprenait le langage des oiseaux.

Dans la seconde partie, il s'agit de Dieu et de l'univers. En voici un passage :

« L'univers est le miroir de Dieu ; et le cœur de l'homme est le miroir de l'univers. Si l'on veut connaître Dieu, on doit regarder dans son propre cœur. Si l'on cherche la lumière, on la trouvera en soi-même. Enfin, si l'on veut éviter le péché et l'ignorance et atteindre à la sagesse et à la sainteté, on doit écouter la voix intérieure qui vous dit : « Évite « le mal et fais le bien. »

Vers. J'ai parcouru la terre à la recherche d'un phare pour me guider, sans m'arrêter ni jour ni nuit, et j'ai fini par entendre une voix mystérieuse qui m'a fait connaître la vérité. J'ai cherché à savoir d'où cette voix pouvait venir, et j'ai vu briller dans mon propre sein la lumière que je cherchais.

Au sujet de la nature divine, l'auteur cite ce vers célèbre de Firdaucî, l'auteur du *Schâh-nâmeh :*

La hauteur et la profondeur du monde entier ont leur centre en toi, ô mon Dieu ! J'ignore ce que tu es ; mais je sais que tu es ce que seul tu peux être.

Dans la troisième et la quatrième partie, il est parlé des fonctions prophétiques, et on y trouve des réflexions fort sensées et très-exactes au sujet de l'influence de l'éducation première sur la croyance, l'auteur confessant avec les chrétiens que la foi est un don de Dieu.

La cinquième partie roule sur l'étude de l'homme. La base de cette étude, c'est le célèbre axiome *Nosce teipsum*, que les Sofis adoptent, Mahomet l'ayant énoncé en répondant à Ali, qui demandait ce qu'il devait faire, afin de ne pas perdre son temps.

La « marche spirituelle ascendante » عروج de l'homme est ici expliquée un peu différemment que dans d'autres ouvrages ascétiques musulmans; mais le résultat est le même. Il faut croire d'abord à la vérité de la révélation, et on se trouve alors au premier degré de la foi : on est « croyant » مومن; lorsqu'on pratique ce qu'on croit, joignant les œuvres à la foi, on est ce que nous pourrions appeler « pratiquant » عابد (adorateur réel); si on renonce tout à fait à l'amour du monde pour se livrer à la contemplation, on est « abstinent » زاهد; si, *en se livrant à la contemplation*, on parvient à connaître les mystères de la nature, on est « connaissant » عارف; enfin, quand on atteint à l'amour de Dieu, on est « saint » ولى, on peut être alors doué du don des miracles et devenir « prophète » نبى et « apôtre » رسول, et avoir même une mission spéciale, être اولو العزم comme Noé, Abraham, Moïse, Jésus; mais Mahomet seul a été le sceau de la prophétie » ختم.

Il s'agit pour le « marcheur spirituel » سالك de trouver le « trésor caché, » qui n'est autre que Dieu. On n'est même « marcheur » ou « voyageur » qu'après avoir été « postulant » طالب, puis « disciple » مريد. Alors s'ouvre pour le spiritualiste le chemin des sept étapes figurées, dans le *Mantic uttaïr*, par les sept vallées que doivent traverser les oiseaux avant d'arriver auprès de *Simorg*, emblème de la divinité, la source de la lumière et de la vie.

L'ouvrage se termine par un vocabulaire explicatif de cent trente-deux mots arabes ou persans employés par les Sofis dans un sens allégorique, et par une table générale des matières disposée alphabétiquement.

GARCIN DE TASSY.

DIE PREUSSISCHE EXPEDITION NACH OST-ASIEN. Nach amtlichen Quellen. Mit zwoelf Illustrationen und zwei Karten. Berlin, vol. I, grand in-8° de XXII et 352 pages.

Cet ouvrage, sur le titre duquel je regrette de ne pas ren-

contrer le nom de son rédacteur, M. A. Berg, est la première partie du recueil des travaux de la mission scientifique qui a accompagné à Yédo le comte Fridrich zu Eulenburg, chef de la première ambassade envoyée par la Prusse au Japon.

M. A. Berg est un artiste distingué qui joint à son talent de peintre la variété des connaissances dont un voyageur tire toujours le plus grand profit dans le cours de ses explorations. Secondé dans ses études par une commission d'hommes éclairés et représentant à peu près toutes les branches importantes de la science, il a su coordonner avec succès les nombreux matériaux qu'il a rencontrés sur sa route, et il a entrepris, avant de leur donner une forme définitive, une étude consciencieuse des travaux des japonistes, étude qui fait trop souvent défaut à nos voyageurs contemporains.

Avant de nous donner la relation du voyage de l'ambassade à laquelle il était attaché, M. Berg a rédigé plusieurs chapitres de considérations historiques, géographiques, ethnographiques et politiques, qui forment une introduction utile et très-substantielle à l'ouvrage qu'il était chargé de publier. On y regrette quelques irrégularités d'orthographe ou de transcription chinoise et japonaise, comme *Kuang-ti*, au lieu de *Hoang-ti* « l'empereur; » *Wang-tsin*, au lieu de *Wang-jin*, nom du célèbre lettré chinois qui introduisit au Japon les lettres et la civilisation de la Chine: *Yamatto*, au lieu de *Yama-to* « le Japon; » *Yeddo*, au lieu de *Yé-do* « la porte ou l'embouchure du fleuve; » *Osaka*, au lieu de *Oho-saka* « la grande digue, » etc. etc. C'est également à tort que l'auteur, qui a souvent préféré la notation étymologique à la notation phonétique des mots japonais, s'est parfois départi de ce principe, et a écrit avec intention: *Nanga-saki*, au lieu de *Naga-saki* « le long cap; » *Samraï*, au lieu de *Samouraï* « un mandarin; » *O-gawa*, au lieu de *Oho-gawa* « la grande rivière » (tout comme dans le nom de *Oho-sima* « la grande île, » citée p. 255), etc. Ce système de transcription, qui tend, sans y réussir, à figurer la pronon-

ciation locale, est exposé à toutes sortes de variations et d'incertitudes, et, le plus souvent, il est aussi imparfait au point de vue phonétique qu'au point de vue étymologique.

Hâtons-nous cependant de dire que ces petites irrégularités ne sont que d'une importance très-secondaire, et ne sauraient suffire pour déprécier une œuvre très-remarquable d'ailleurs et sur laquelle nous aurons à revenir lorsqu'elle sera complétement achevée[1].

Qu'il me soit permis d'ajouter en terminant, qu'il est glorieux pour l'Allemagne d'avoir provoqué une publication sérieuse comme complément indispensable des travaux de sa mission diplomatique au Japon. La Prusse, en cette circonstance, a suivi l'exemple des États-Unis, qui nous ont donné une brillante édition des œuvres de la mission du commodore Perry. Il eût été fort à désirer que l'Angleterre, la France, la Suisse et la Russie eussent à leur tour profité des ambassades extraordinaires qu'elles ont envoyées dans l'extrême Orient pour élargir le cadre de nos connaissances historiques et scientifiques sur les îles encore si peu connues des mers de l'Asie orientale.

Léon DE ROSNY.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE M. CHARMOY.

Je saisis cette occasion, Monsieur, pour vous prier également de soumettre à la Commission de rédaction du *Journal asiatique* mes conjectures sur une note restée indéterminée dans le mémoire vraiment classique que M. L. Leclerc vient de publier dans ce Journal (t. IX, p. 5 à 38), sous le titre :

[1] Au moment où m'est parvenue l'épreuve de cette courte note, j'ai reçu un exemplaire du second volume de la relation de l'expédition prussienne dans l'Asie orientale. Il renferme la suite de la narration du voyage, et deux appendices comprenant, l'un le traité conclu entre la Prusse et le Japon, l'autre l'exposé des événements qui se sont passés au Nippon durant ces dernières années. J'aurai d'ailleurs l'occasion de revenir sur ce volume dans un compte rendu que je me propose de rédiger sur l'ouvrage entier.

De la traduction arabe de Dioscorides et des traductions arabes en général. On lit au commencement de la page 18, ligne 5 « (note) *indéterminée :* يبربة شانة ومعناه عشبة صحيحة ; ligne 6, clematis flammula يبربة دفو ومعناه عشبة آلنار ; enfin, ligne 7 : يبربة اسبلينى, herbe à la rate. » Je présume qu'il faut lire à la ligne 5 : يبربة سانة, herba *sana,* qui répond effectivement aux mots arabes عشبة صحيحة ; à la ligne 6 : herbe de *feu* دَفُو, qui signifie en arabe عشبة آلنار ; enfin, la ligne 7 : يبربة إسْبِلينى, ou herbe à *la rate,* dont le nom grec est *σπλὴν,* *spline :* nous disons également, en français, une *splénalgie* ou douleur à *la rate.*

Des correspondances de Chine annoncent que le premier volume du *English Chinese Dictionary,* by Dr W. Lobscheid. Hongkong, 1867, in-4°, vient de paraître. L'ouvrage entier se composera de quatre volumes (prix 30 dollars). Je n'ai pas vu ce livre, qui probablement n'est pas encore arrivé en Europe; mais la grande réputation de sinologue que M. Lobscheid a acquise depuis longtemps en Chine nous donne le droit d'espérer que ce travail, dont il s'occupe depuis des années, sera en tout point satisfaisant. Il se propose de faire paraître d'autres ouvrages du même genre, et les facilités plus grandes que les Européens ont aujourd'hui à s'établir en Chine et à voyager dans l'intérieur du pays provoquent actuellement ces publications. Malheureusement elles ne serviront que très-indirectement aux études chinoises en Europe, qui ont besoin de dictionnaires chinois-français ou chinois-anglais nouveaux et plus complets, contenant non-seulement les mots isolés, mais le plus de phrases idiomatiques possible, et publiés à un prix qui ne soit pas trop élevé. — J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1867.

ESSAI

SUR LES FORMES DE PLURIELS EN ARABE,

PAR M. HARTWIG DERENBOURG.

AVANT-PROPOS.

L'université de Göttingen avait proposé il y a un an environ la question suivante : Étudier les diverses formes de pluriels en arabe et en éthiopien. Un mémoire étendu et rédigé en latin, dans lequel j'avais essayé de donner une solution du problème, fut jugé digne du prix; la Faculté de philosophie décidait en même temps que mon travail serait imprimé avec les morceaux arabes inédits qui y étaient joints. Mais, hélas! tant de bon vouloir devait être paralysé par des motifs étrangers à la science. Les chapitres du *Kitâb* dans lesquels Sîbaweihi traite en détail des pluriels n'étaient qu'un appendice de ma dissertation; ils n'en occupent pas moins presque tout l'espace qui m'a été accordé, et quelques pages seulement empruntées à mon travail et mises en tête jurent avec le titre ambitieux du frontispice qui promet une monographie complète sur la question[1]. J'ai cru que dans ces

[1] De pluralium linguæ arabicæ et æthiopicæ formarum omnis generis origine et indole scripsit et Sibawaihi capita de plurali edidit Hartwig Derenbourg, Parisiensis. Commentatio in certamine civium Georgiæ Augustæ præmio regio ornata. Gottingæ MDCCCLXVII typis expressit officina academica Dieterichiana.

conditions il ne serait peut-être pas inopportun de me remettre à l'œuvre et qu'il y aurait même avantage à exprimer en français quelques idées mal à l'aise sous leur costume latin. J'ai profité du texte publié pour y renvoyer souvent, et j'ai condensé autant que possible la matière pour ne pas trop abuser de l'hospitalité qui m'est accordée par les éditeurs du *Journal asiatique*, et dont je les remercie de tout cœur.

§ 1. Les langues sémitiques opposent aux études de grammaire comparée l'obstacle de leur trop grande similitude, et il sera toujours plus facile d'en marquer les affinités que les différences. Cependant, comme dit M. Renan[1] : « L'arabe possède des procédés qui lui sont tout à fait propres, et dont on ne rencontre pas le germe dans les autres langues sémitiques : tel est le mécanisme si remarquable des pluriels brisés, qui ne se retrouve que dans l'éthiopien ; telles sont les flexions casuelles, sans parler d'une série de formes verbales dont on chercherait en vain la trace dans l'hébreu et l'araméen. » J'espère avoir bientôt l'occasion d'exprimer et de justifier mon dissentiment au sujet de la déclinaison ; mais pour ce qui concerne les pluriels brisés, ainsi que les ont nommés les grammairiens arabes, ou bien, comme les nomme M. Ewald[2], les pluriels internes de l'arabe et de l'éthiopien, je crois

[1] *Histoire des langues sémitiques*, 3e éd. 1863, p. 342.

[2] *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. XI, 1844, p. 420 et 433. Cf. aussi Dillmann, *Grammatik der æthiopischen Sprache*, p. 237 et suiv.

aussi qu'on doit renoncer à en prouver l'existence partout ailleurs que dans cette branche de la famille sémitique. Que d'efforts inutiles pourtant, et que de science on a dépensé pour démontrer le contraire; on est tellement habitué à reconnaître dans les autres langues sœurs, au moins à l'état rudimentaire, le principe de tout phénomène constaté dans un de ces dialectes, qu'on se résigne difficilement à ne point protester contre une exception aussi remarquable et une opposition aussi éclatante. En étudiant l'histoire de la question, nous nous heurterons sans cesse à de semblables avortements, que la plus riche érudition n'a pu épargner aux savants les plus distingués.

§ 2. Citons d'abord l'infatigable Bochart, qui, pour expliquer le mot si difficile עֲזָאזֵל, du *Lévitique*, ch. XVI, v. 8 et suivants, en fit l'équivalent de l'arabe عَزَازِل, qui signifierait « des séparations, des retraites inaccessibles, » *ἀναχωρήσεις*[1]. Pour que cette assimilation fût acceptable, il faudrait que le pluriel cité fût employé en arabe, et de plus, que l'interprétation proposée fût d'accord avec le contexte. Aucune de ces conditions n'est remplie, et un examen attentif du passage et du mot montre que nous avons là le nom d'un démon[2], et que עֲזָאזֵל est mis

[1] Bochart, *Hierozoïcon*, I, p. 749 et suiv.

[2] Il est curieux de voir quel conflit des opinions les plus diverses s'est élevé à l'occasion de ce mot. On peut comparer, entre autres, Knobel : *Exodus und Leviticus*, dans l'*Exegetisches Handbuch des Alten Testaments*, t. XII, p. 489.

pour עֲזַלְזֵל de la racine עָזַל « éloigner, » avec un redoublement des deux dernières consonnes radicales, qui est assez fréquent en hébreu[1] : l'extension donnée à la fin du mot entraîne avec elle une tendance à l'abréger dans son milieu. On peut comparer particulièrement חֲצֹצְרוֹת « les trompettes, » mot qui est tout à fait analogue, et dont personne, que je sache, n'a songé à faire un pluriel arabe.

§ 3. Ernst Meyer, en qui la science orientale a perdu tout récemment un de ses chercheurs les plus ardents et aussi les plus téméraires, publia, en 1846, un ouvrage spécial, intitulé : *La formation et la signification du pluriel dans les langues sémitiques et indogermaniques*[2]. Pour lui, tout pluriel sémitique, qu'il soit exprimé par une terminaison ou par une modification intérieure du mot, est un abstrait du genre neutre[3]. Au lieu de distinguer les deux espèces de pluriel, aussi différentes par leur origine que par leur forme, il cherche à les réunir dans une définition générale, qu'il ne peut obtenir qu'en violentant les faits et en confondant ce qui doit être séparé. Son argumentation sera, je l'espère, suffisamment

[1] Gesenius, *Lehrgebäude*, p. 535-536; *Thesaurus*, p. 1012; Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*, § 183 *a*.

[2] Le titre du livre est : *Die Bildung und Bedeutung des Plurals in den semitischen und indogermanischen Sprachen*. Je ne parle pas ici de l'ouvrage d'Agrell : *De varietate generis et numeri in linguis orientalibus hebraïcā, arabicā et syriacā* (Lund. 1815). Je n'ai jamais pu le voir, et je ne le connais que pour l'avoir vu cité plusieurs fois dans le *Lehrgebäude* de Gesenius et dans la Grammaire syriaque d'Uhlemann.

[3] Cf. p. 16.

réfutée dans la suite de cette dissertation, et je me contenterai d'admirer ici la sagacité et peut-être l'excès d'ingéniosité dont l'auteur a fait preuve dans ce petit livre, d'ailleurs très-instructif.

§ 4. Avec la théorie que défendait Meyer, il n'éprouvait nul besoin de retrouver en hébreu et en araméen des formes qu'il pût rapprocher particulièrement des pluriels internes arabes et éthiopiens: les deux procédés pour exprimer le pluriel avaient pour lui une valeur identique et reposaient sur une même conception; employer uniquement l'un ou les employer tous deux, était pour lui parfaitement identique. C'est à un tout autre point de vue que s'est placé le professeur Dietrich de Marbourg, qui fit paraître, également en 1846, un volume de mélanges, intitulé : *Dissertations sur la Grammaire hébraïque*[1]. L'auteur, qui est arrivé à toute la maturité d'un talent affermi par l'étude et l'enseignement, ne défendrait plus aujourd'hui toutes les idées qu'il a exprimées dans un de ses premiers ouvrages. Tout ce qu'il dit au sujet de l'arabe se ressent trop de la base peu solide qu'il avait donnée jusque-là à sa connaissance, alors très-imparfaite, de cette langue. Les quatre-vingt-douze premières pages du livre sont consacrées « au pluriel hébreu, examiné par rapport à son acception et à sa forme[2]. » Pour lui, le pluriel sémitique exprime seulement une unité plus élevée que celle exprimée par le singulier, et tient, à l'égard de

[1] *Abhandlungen zur hebräischen Grammatik*. Leipzig, in-8°, Vogel.

[2] *Der hebräische Plural nach Begriff und Form.*

ce dernier, à peu près la même place que, dans les adjectifs, le superlatif à l'égard du positif. L'extension de la forme répond à l'extension de l'idée, et on n'en est venu à exprimer par une terminaison spéciale le pluriel, qu'après avoir employé d'abord un moyen plus imparfait, dont l'application a surtout été poussée très-loin dans l'arabe et l'éthiopien. L'hébreu, avant même sa période littéraire, doit avoir eu aussi des dispositions à former ce pluriel collectif et neutre; seulement peu à peu la forme la plus parfaite s'est complétement substituée à l'autre, qui n'a résisté que dans un certain nombre de mots. Par exemple, חֲנָמַל serait l'arabe حَنَامِل ; עֲרָפֶל serait عَرَافِل ; חַלָּמִישׁ serait خَلَامِيس, etc. J'ai laissé presque textuellement la parole à M. Dietrich; mais je me demande pourquoi il fait intervenir l'arabe pour expliquer des mots clairs par eux-mêmes en hébreu. Aucune langue ne se suffit, il est vrai, et la comparaison éclaire bien des faits, mais à condition qu'elle soit appliquée à propos [1]. L'assimilation de אַרְיֵה, qui n'est pas un collectif de אֲרִי, mais qui est employé parallèlement avec lui pour désigner le lion, avec قَتْلَى, pluriel de قَتِيل, ne paraît non plus reposer sur aucune analogie sérieuse. De même l'hypothèse expliquant אָבִיב « moisson » comme un pl. de אֵב (*Dan.* IV, 9) me semble d'autant moins acceptable, que la forme פְּעִיל (فَعِيل) est appliquée en hébreu

[1] Sur ces trois mots comparer Ewald, *Ausf. Lehrb.* § 154 *a*.

comme en arabe pour former tous les mots exprimant avec diverses nuances l'époque de la moisson. Citons, par exemple, en arabe, هشيم, فصيل, حصيد[1], et en hébreu קָצִיר, זָמִיר, חָרִישׁ, בָּצִיר et אָבִיב même[2]. Quant aux formes où la racine est précédée d'un א, dont M. Dietrich parle à la page 87, et qui seraient identiques aux pluriels internes arabes qui présentent la même particularité, elles me semblent également susceptibles d'une meilleure explication, et il n'y a pas là un seul fait qui entraîne la conviction. En ne nous arrêtant qu'à cette partie, nous pourrions faire croire que nous méconnaissons la valeur d'un livre qui a eu le mérite d'introduire dans les études sémitiques une foule d'idées alors repoussées, et qui ont prévalu depuis sans qu'on ait songé à en reporter l'honneur sur celui qui avait eu le courage de les affirmer le premier au milieu de l'indifférence générale[3].

§ 5. Une nouvelle tentative pour démontrer la présence de pluriels internes en hébreu a été faite dans la nouvelle Grammaire hébraïque de Böttcher. Mais l'ouvrage ne m'est pas encore venu sous les yeux, et je ne puis rien préjuger sur le résultat. En attendant,

[1] *Fakîhat elkholafâ*, ed. Freytag, t. ar. p. ٢٤٢, l. 15 suiv.

[2] Il est remarquable qu'il n'en soit ainsi ni en syriaque ni en éthiopien, où l'on emploie généralement dans le même sens ܚܨܳܕܐ et ማእረር፡

[3] J'ai en vue tout particulièrement les opinions relatives à l'antiquité de certaines formes plus vieilles en arabe qu'en hébreu.

je persiste à nier que ce genre de formes ait jamais appartenu au fonds commun des langues sémitiques. Aussi ne puis-je regarder le pluriel ܩܘܪ̈ܝܐ «les villes,» du mot ܩܪܝܐ, ܩܪܝܬܐ, que comme un simple emprunt fait à l'arabe قُرًى, pluriel de قَرْيَة «ville,» avec l'addition de l'*olaf* emphatique[1]. C'est un exemple trop isolé en syriaque et un pluriel trop usité en arabe, pour qu'on puisse songer à une autre explication.

§ 6. Pour achever l'histoire de la question, il me reste à mentionner la dissertation d'Hamaker «sur les pluriels irréguliers arabes et éthiopiens, que les grammairiens appellent ordinairement pluriels brisés[2].» Cette œuvre inachevée a été publiée sans changement, par des élèves dévoués, après la mort de leur maître, qui l'avait destinée à l'impression, mais qui n'avait pu y mettre la dernière main. L'auteur cherche à démontrer que toutes les formes de pluriels irréguliers, comme il les appelle, sont de véritables singuliers, et qu'on trouve des exemples où ils sont employés comme tels. Les observations qu'il a réunies à ce sujet ne manquent pas de vérité; mais c'est là seulement un côté de la question qui lui a caché

[1] On sait qu'en syriaque on exprime la détermination des substantifs par un *olaf* ajouté au bout du mot, qui tient lieu de l'article dans les autres langues. Ce phénomène si singulier attend encore son explication.

[2] *Commentatio de pluralibus Arabum et Æthiopum irregularibus qui a grammaticis vulgo fracti appellari solent,* dans les *Orientalia,* edentibus Juynboll, Roorda, Weijers, I, 1840, Amstelodami, p. 1-63.

les autres. Il est ainsi arrivé à confondre le collectif et le pluriel, qui, en arabe même, sont tout à fait distincts. On regrette de ne pas voir cette méthode appliquée à toutes les formes de pluriels brisés, et l'érudition de Hamaker se serait heurtée sans doute à des difficultés sans nombre, qu'il aurait pu tourner, mais non maîtriser. Ce qui est certain, c'est que les listes données par M. de Sacy, dans sa Grammaire arabe, ont été complétées dans le travail de Hamaker, qui a puisé ses additions dans le lexique d'Ibn Doreid et dans les notes que lui avaient fournies ses lectures.

§ 7. A côté de ces monographies, il faudrait, pour être complet, citer les chapitres consacrés, dans toute grammaire arabe, à la formation des pluriels brisés ou internes. Nous verrions presque partout une reproduction et une copie plus ou moins exacte des formes et des exemples que M. de Sacy a donnés dans sa Grammaire. Même dans le *Grammatica critica* d'Ewald, ce chapitre n'est certainement pas à la hauteur des autres, et l'éminent professeur a lui-même pris l'initiative de théories plus rationnelles [1], qu'il a indiquées sans les développer. Un progrès important a été réalisé par M. Wright dans l'édition anglaise qu'il a publiée de la grammaire de Caspari [2].

[1] Cf. *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, l. cit.

[2] Nous dénonçons M. Wright qui, en se donnant pour un simple traducteur, a heureusement remanié, augmenté et complété la grammaire de Caspari, et surtout le premier volume consacré aux flexions nominales et verbales.

On n'avait pas encore donné une telle abondance d'exemples aussi bien choisis, et l'attention particulière donnée par M. Wright à cette partie de son livre n'aura pas été inutile à la science grammaticale.

Malgré tous ces essais, il reste encore beaucoup à faire pour expliquer l'origine de ces formes si nombreuses et si diverses, et il est encore possible d'ajouter aux matériaux réunis jusqu'ici pour élucider cette question; c'est ce qui a été tenté dans les pages qui vont suivre et qui auront peut-être au moins la vertu d'appeler sur quelques points délicats et controversés l'attention des savants, qui jugeront en dernier ressort. Si c'est hâter la conclusion, que de la chercher avec zèle et sincérité, je ne regrette ni mes efforts, ni mon temps.

I.

§ 8. Toutes les langues sémitiques ont la faculté d'exprimer le pluriel par des terminaisons ajoutées à la fin des mots, et qui, en les prolongeant, sont comme une expression symbolique de l'extension donnée au sens[1]. Cet appendice varie selon que le mot est masculin ou féminin; mais l'accroissement de l'idée se reflète toujours dans un accroissement matériel, exprimé par l'addition d'une syllabe. Dans des idiomes où il y a aussi peu de variété dans la

[1] Cf. le principe de la grammaire arabe : زيادة البناء على زيادة المعنى « toute augmentation de la forme exprime une augmentation du sens. » (*Comm.* de Beidhâwi sur le *Coran*, éd. Fleischer, p. ٥, l. ١٢.)

forme des mots, une telle addition montre, pour ainsi dire, d'une façon sensible, que l'unité a été multipliée et a été remplacée par une somme composée d'éléments tous identiques, mais considérés dans leur ensemble. « Le nombre singulier est fini, le pluriel est infini [1]. »

Rien de plus vrai dans sa concision que cette façon de concevoir et d'exprimer l'opposition qui existe entre les deux nombres; seulement cette définition a besoin d'être complétée. Le pluriel n'exprime pas seulement une masse, mais chacune des unités dont il se compose conserve, pour ainsi dire, sa vie propre, et s'unit aux autres sans se confondre avec elles. Il en est tout autrement des collectifs, ou bien encore de ces « noms généraux, » si fréquents en arabe, et qui s'appliquent à une espèce, sans avoir égard aux êtres ou aux objets qui en font partie [2]. Ces mots, qui par leur forme sont des singuliers, ont pour le sens avec les pluriels assez d'analogie pour qu'on ait pu souvent ne tenir aucun compte des nuances qui les distinguent. La grammaire, qui les sépare, se trouve comme débordée par l'usage, qui les rapproche. Les scholiastes arabes ont souvent lieu de constater de telles confusions. C'est ainsi qu'Abou ʿAli, dans le commentaire de Tebrîzî sur la *Ḥamâsa*, p. ٧٤٣, explique كابِر par كُبَرَاءُ « les grands, » en di-

[1] « Singularis quidem numerus finitus est, pluralis vero infinitus. » (Priscien, *Tract. Gram.* ex recensione Hertzii, I, 172, 23.)

[2] Il y a aussi quelques exemples en hébreu, mais beaucoup plus rares qu'en arabe. Cf. Ewald, *Ausf. Lehrb.* § 176 *a*.

sant : « C'est un mot qu'on a forgé pour indiquer le pluriel[1]. » On va plus loin encore, et non-seulement on donne à ce genre de mots l'acception du pluriel, mais on les construit dans la phrase, comme si leur forme autorisait à les considérer comme tels, et pronoms comme adjectifs sont soustraits à la règle par une sorte de syllepse. C'est ainsi, par exemple, que dans le vers de la *Ḥamâsa*, p. ٢٩٧, l. 17, le suffixe féminin pluriel de وَرَدْهُنَّ se rapporte au féminin singulier حَوْمَة, qui indique la « chaleur du combat, » et par suite « les troupes ardentes. » Tebrîzî a soin d'ajouter : « L'auteur dit d'abord حومةً au singulier, puis il dit وردهنّ, et emploie le pluriel, parce que حومة, tout en étant au singulier, exprime un pluriel. » De même on trouve dans le Coran, 24, 31, طِفْل « l'enfance » et aussi « les enfants, » construit avec le pluriel du relatif qui le suit immédiatement et par conséquent aussi du verbe qui vient ensuite. On sait qu'il en est toujours ainsi, dans le Coran, des mots قوم et آل « les hommes, » de même qu'en hébreu certains mots, comme עַם « peuple, » קִרְיָה « ville, » etc. peuvent être soumis à cette construction[2]. On forme même de ces mots de véritables

[1] وانّما هو اسم صيغ للجمع كالباقر والجامل الخ. Cf. à propos du mot جامل, donné comme analogue, la glose de Tebrîzî, p. ٢٩٠, l. 18.

[2] Il faut seulement remarquer que les noms d'espèces qui se rapportent à des êtres inanimés, à des plantes, des arbres, etc. ne

singuliers, que les grammairiens arabes appellent des noms d'unité, et qui se distinguent du nom général par l'addition de la terminaison féminine[1]. « Le nom singulier, dit Zamakhchâri[2], peut être employé pour désigner l'espèce, puis on en distingue son unité par un *tā;* par exemple, تَمْرٌ et تَمْرَةٌ, حَنْظَلٌ et حَنْظَلَةٌ, بِطِّيخٌ et بِطِّيخَةٌ, سَفَرْجَلٌ et سَفَرْجَلَةٌ; cette formation est usitée seulement pour les choses créées, à l'exclusion de celles qui sont l'œuvre de l'homme; aussi des exemples comme سفين et سفينة, لبن et لبنة, sont-ils contre la règle. » Voici donc des mots où l'ordre est interverti; l'unité n'est pas le point de départ, mais le point d'arrivée; sauf à servir ensuite pour former un nouveau pluriel, comme, par exemple, تُمُورٌ « des dattes, » qui est employé à côté de تَمْرٌ et de تَمْرَةٌ[3]. Nous avons donc ici, d'abord l'abstrait, puis le concret au singulier et au pluriel. Cet abstrait, nous l'avons vu prendre rang de pluriel dans la phrase par une extension que justifie l'opposition qui existe entre lui et le concret, qui est le

peuvent atteindre cette construction, réservée aux collectifs désignant des êtres vivants.

[1] Le nom général opposé à son féminin concret reste au masculin, et c'est là un des points essentiels par lesquels il se distingue du pluriel interne. C'est là un signe caractéristique, lorsque l'identité de la forme pourrait porter à les confondre. Voir un exemple de ce genre dans l'édition que j'ai donnée de quelques chapitres de Sîbawcibi, p. ٩, l. 1.

[2] *Moufaṣṣal,* ed. Broch, Christiania, 1859, p. ٨٠, l. 18.

[3] Voir d'ailleurs Sîbaweihi, éd. citée, p. ٩, l. 2 et suiv.

véritable singulier. Si le pluriel n'est pas toujours un abstrait au point de vue de la forme, il exprime toujours une notion analogue, et cette analogie peut se manifester extérieurement. D'un autre côté, plus d'un pluriel est détourné de son sens pour désigner une abstraction, particulièrement en hébreu, comme dans אֱמֻנִים « la fidélité, חַיִּים « la vie, » etc.[1]. Il y a donc entre le pluriel et l'abstrait un échange continuel qui pouvait arriver à une substitution complète de l'un à l'autre.

§ 9. C'est ce qui ne s'est réalisé absolument dans aucune des langues sémitiques, bien que quelques-unes soient allées assez loin dans cette voie. Cependant toutes ont conservé le véritable pluriel, le pluriel exprimé par une terminaison, et le plus ancien de tous les pluriels[2]. Pour le masculin, la marque de ce pluriel est une voyelle longue[3], suivie d'un *mîm* en hébreu et en phénicien, et d'un *noûn* dans toutes

[1] D'après Ewald, *A. Lehrb.* § 179, ce serait unc façon de parler que l'on ne rencontrerait dans aucune langue sémitiquo autre que l'hébreu. Il est vrai que nulle part les exemples ne sont aussi fréquents. Cf. cependant أَشُدّ dans l'expression بلغ أَشُدَّهُ « il est arrivé à maturité », *Coran*, VI, 153; XI., 69, et le *Comm.* do Beidhâwi sur ces passages. En éthiopien on peut comparer አምሳል ።, similitude, ጠባይዕ ። la disposition naturelle, etc. Cf. Dillmann, *Grammaire éthiopienne*, § 131.

[2] On sait que M. Dietrich a soutenu le contraire. Discuter ici son opinion, ce serait anticiper sur ce qui suivra.

[3] Un *ī* en hébreu, en syriaque et en phénicien; un *ā* en éthiopien, tandis que l'arabe se prête à l'emploi de ses trois voyelles, non pas arbitrairement, mais à la condition que certaines règles soient appliquées.

les autres langues sémitiques; le pluriel féminin consiste toujours, excepté en araméen, dans la prolongation de la voyelle qui se trouve au singulier avant la consonne finale, et se reconnaît par la terminaison uniforme *ât*. Plus tard, après que la branche éthiopico-arabe fut séparée des autres[1], à côté de cette forme on vit s'en développer une nouvelle, dans laquelle la terminaison fut remplacée par un changement intérieur du mot[2]. Cette nouvelle richesse reposait précisément sur la parenté qui unit le pluriel à l'abstrait, et avait seulement besoin, pour être incorporée définitivement dans la langue, d'être soumise à des règles fixes déterminant les rapports réguliers des pluriels et des singuliers.

§ 10. C'est évidemment à cette idée qu'il faut rattacher la coïncidence, au premier abord singulière, qui existe entre un grand nombre de formes communes à l'infinitif[3] et au pluriel interne. Si dans le verbe il est un mode dans lequel la notion conte-

[1] C'est l'opinion de Ges. *Lehrg.* p. 653; Ew. *Ausf. Lehrb.* p. 461, n. 3, et de M. Nöldeke dans son article sur la *Grammaire hébraïque* d'Olshausen dans le périodique intitulé : *Orient und Occident*, t. I, p. 757.

[2] C'est ainsi que le *Ta'rîfât* reproduit l'opinion des grammairiens arabes en disant que le pluriel «brisé» est celui qui «ne reproduit pas la forme de son singulier» ليس على بناء واحده. Cf. aussi les développements et commentaires donnés à cette définition dans le *Dictionary of the technical terms*, publié à Calcutta, *s. v.* جمع.

[3] Je préfère cette dénomination usitée dans notre grammaire à celle généralement employée de «nom d'action,» qui, empruntée à la grammaire indigène, semble faire supposer que ces formes n'ont pas d'équivalent dans nos langues.

nue dans la racine se reflète en dehors de toute modalité, et pour ainsi dire d'une façon abstraite, c'est l'infinitif. Cette, identité a particulièrement frappé Hamaker, qui cherchait dans tous ces pluriels des singuliers, et trouvait dans une comparaison attentive entre les tableaux où les deux genres de formes étaient énumérés parallèlement la meilleure occasion d'en rencontrer. Je me contenterai de reproduire sa liste [1].

فَعْلٌ	فِعَلٌ	فَعْلَةٌ	فُعْلَانٌ	فُعُولٌ
فُعْلٌ	فَعَالٌ	فِعَالَةٌ	فِعْلَانٌ	فُعُولَةٌ
فِعْلٌ	فُعَالٌ	فَعْلَى	فَعِيلٌ	مَفْعَلٌ
فَعَلٌ	فِعَالٌ	فِعْلَى	فَعِلٌ	مَفْعَلَةٌ
فُعَلٌ	فِعْلَةٌ	فَعْلَانٌ	فَعِلَةٌ	فُعُلٌ

Parmi ces formes, فَعْلَةٌ, مَفْعَلٌ et مَفْعَلَةٌ ne peuvent être considérés comme de véritables pluriels, et la dissertation inachevée d'Hamaker les cite sans les appuyer sur aucun exemple. Ces vingt-cinq paradigmes sont des paradigmes nominaux, qui, appliqués au verbe, expriment l'infinitif, véritable substantif qui peut même recevoir l'article. Quand le développement naturel de l'arabe amena instinctivement comme un rapprochement entre le pluriel et l'abstrait, cette série d'infinitifs reçut une nouvelle

[1] Cf. sa dissert. citée p. 7.

acception, et la langue s'emprunta à elle-même des formes dont elle n'altérait que légèrement la signification première. Il y a d'ailleurs dans tous les idiomes une tendance marquée à employer un peu arbitrairement leur bien, mais sans sortir des limites qui les enferment. Elles préfèrent les contre-sens aux néologismes.

§ 11. Ici cependant ce compromis n'avait rien d'illogique, et son influence ne devait pas s'arrêter à ce premier effet. Cette signification abstraite du pluriel interne a fait également donner à un grand nombre de ses formes les terminaisons propres au féminin singulier[1]. En éthiopien, on a la faculté d'étendre ainsi, presque arbitrairement, tous les pluriels internes. En arabe, l'emploi de ces terminaisons a été limité à tous ceux qui proviennent de mots quadrilitères, et à un nombre restreint de mots trilitères. C'est ainsi qu'il faut expliquer les formes فَعَلَةٌ, فُعَلَةٌ, فِعَلَةٌ, أَفْعِلَةٌ, فُعَلَاءُ, أَفْعِلَاءُ, فَعْلَى, فُعولة, فَعالَى, etc. Il n'est pas étonnant que nous rencontrions de nouveau ici un certain nombre des infinitifs que nous énumérions tout à l'heure; le même motif a pu amener dans les deux cas le même résultat, et la signification abstraite s'affirmer dans l'un et dans l'autre par une expression identique. Telle est d'ailleurs l'explication des grammairiens arabes eux-mêmes, quand ils disent que cette ter-

[1] C'est ce que les grammairiens arabes appellent le « féminin du pluriel » تانيث الجمع. Cf. *Moufassal*, p. ٨٣, l. 19. Cf. aussi mon édition de quelques chapitres de Sîbaweihi, p. ١, l. 15.

minaison féminine a été ajoutée « pour mieux marquer le féminin [1]. » Il semble même que la conscience de cette origine soit restée dans l'usage, puisque tous ces pluriels internes, à moins de désigner des êtres animés, sont construits dans la phrase comme s'ils étaient des féminins singuliers. La syntaxe arabe a consacré un pareil mode d'accord entre de tels pluriels et les adjectifs, les pronoms et les verbes qui s'y rapportent [2]. On a donc considéré ces formes comme de véritables abstraits, et on est remonté à leur acception primitive, sans tenir compte des modifications qu'elle avait subies.

§ 12. La modification principale était que ces mêmes formes, qui étaient indépendantes dans l'abstrait et dans l'infinitif, devaient être mises en regard de singuliers, auxquels elles devaient être rattachées d'après certaines règles immuables. L'arbitraire seul ne pouvait suffire à fixer les pluriels qui répondraient

[1] لتحقيق التأنيث, *Kāmil,* éd. Wright, p. ١٤, l. 13 suiv. parce que, ajoute Moubarrad, tout pluriel est déjà féminin. Cf. Ibn Ya'îch *Comm. sur le Moufaṣṣal,* ms. 75 de la collection Rifâ'îya qui se trouve dans la bibliothèque de l'Université de Leipzig, p. 315. Le véritable nom du commentateur vient d'être restitué dans un intéressant travail que M. Prym a mis en tête de son édition du chapitre concernant les phrases relatives (موصولات), in-8°. Bonn, 1867. C'est aussi l'expression du vieux grammairien Khalîl. (Sîb. éd. cit. p. ٢, l. 1.)

[2] Bien plus, dans le mot فُلْكٌ « vaisseau, » qui est identique au singulier et au pluriel, on ne distingue les deux nombres l'un de l'autre que par la différence des genres; فُلْك, employé comme singulier, est masculin; فُلْك, employé comme pluriel, est féminin. Cf. Sîbaweihi, éd. citée, p. ٩, l. 11 et suiv.

à chaque singulier, à moins d'amener une véritable anarchie dans la langue. Nous avons vu, en parlant du pluriel externe, comment il semble rappeler la différence qui existe dans la signification entre le singulier et le pluriel : il y a simultanément augmentation dans l'idée et dans la forme. Mais pourquoi cette prolongation serait-elle toujours placée à la fin du mot, et resterait-elle, pour ainsi dire, en dehors de lui? Ne pouvait-elle entrer tout aussi bien dans le corps même de la racine et en devenir partie intégrante? C'est ce qui arrive pour le pluriel interne; il pénètre dans l'intérieur du mot, auquel il n'est pas juxtaposé, mais dont il modifie tous les éléments, en leur donnant plus de force et de consistance. Il y a là un principe dont l'influence a été capitale dans ce développement, et une véritable symétrie s'est établie entre les singuliers et les pluriels; on les a mis en regard comme deux échelles parallèles, où chaque degré supérieur de l'une correspond à un degré supérieur de l'autre. Le pluriel resta toujours, dans la forme, une extension du singulier. Seulement les formes les plus légères des mots prirent les pluriels les plus légers, tandis que les plus pesants étaient réservés à ceux qui, déjà au singulier, avaient un plus grand nombre de syllabes[1].

[1] On lit dans Ibn Ya'îch, *Comm. sur le Moufaṣṣal*, manuscrit. cit. *ib.*
ابنية جمع على حسب واحده فاذا كان الواحد خفيفا قَليل الحروف قَلّتْ حروف جمعه وحركاتُه اللاحقة لتكسيره واذا ثقل الواحد وكثر حروفه كثرت حروف تلحق (ms. يلحق) جمعه لما ذكرناه من ان

Les consonnes restèrent intactes; la différence se résuma dans une plus grande richesse de vocalisation.

L'effet de ce principe général a été souvent contrebalancé par d'autres principes; mais il n'en a pas moins laissé sa trace dans un grand nombre de formes, et il a été reconnu par Ibn Yaʿîch comme le plus important et le plus ancien de tous. Après avoir montré par quelques exemples que ce mode de formation entraîne après lui un bouleversement (تغيير) du mot entier, il ajoute : «et ce bouleversement a lieu tantôt par allongement, tantôt par suppression, tantôt par un autre changement sans allongement ni suppression dans les lettres. Voici des exemples du premier cas : رَجُلٌ et رجالٌ, فَرَسٌ et أفراس; voici des exemples du second : إزار et أُزُرٌ, جارٌ et جُرٌ, et quant au troisième, il revient à un changement dans les voyelles, comme أَسَدٌ et أُسْدٌ, وَثَنٌ et وُثْنٌ; mais l'origine de tout cela doit être cherchée dans le pluriel exprimé par un allon-

الجمع بزيادة على الواحد «Les formes de pluriel sont en rapport avec leur singulier; lorsque le singulier est léger et que les lettres n'en sont pas pesantes, les lettres de son pluriel et les voyelles qui s'attachent à la forme brisée sont légères; mais lorsque le mot est pesant et que ses lettres sont nombreuses, les lettres attachées à son pluriel sont aussi en abondance d'après le principe que nous avons énoncé : le pluriel est un accroissement du singulier.» Cf. aussi l'expression pour indiquer un pluriel irrégulier : بناء لم يكسر عليه واحده «une forme de pluriel brisé qui ne peut provenir de son singulier.» (Sîbaweihi, éd. citée, p. ٣, l. ١٠.)

gement [1]. » Il y aura lieu plus tard d'examiner cette division des pluriels internes en trois catégories; pour le moment, les conclusions du passage intéressent seules le point dont nous nous occupons.

§ 14. Voyons comment cette théorie est justifiée par les faits. Avant tout, si une lettre de la racine est tombée au singulier pour un motif ou pour l'autre, le mot est d'abord ramené à sa forme complète avant qu'on lui donne un pluriel. C'est comme le premier pas vers cette plénitude qui caractérise le pluriel interne. On peut voir à ce sujet les observations de Moubarrad [2], dans son ouvrage intitulé : *Le Parfait* (الكتاب الكامل [3]), à l'occasion du mot أَمَةٌ, « servante, » et de son pluriel إِمْوان ; il compare أَخٌ « frère » et son pluriel إِخوان [4]. C'est là d'ailleurs une

[1] Ibn Ya'ich, *Comm.* ms. cité, *ibid.* Voici le texte : وهذا التغيير يكون تارةً بزيادة وتارة بنَقص وتارة بتغيير مبنية الواحد من غير زيادة ولا نقص فى الحروف فأمّا التغييرُ بالزيادة فنحوُ رَجُل ورِجال وفَرس وأفراس ومثالُ التغيير بالنقص إزارٌ وأُزُر وحِمار وحُمُر وامّا تغييرُ البناء فهو راجع الى تغيير الحَركات نحوُ أَسَد وأُسد ووَثَن ووُثن والاصل من ذلك الجمعُ بالزيادة

[2] Son nom complet est ابو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد.

[3] *Kâmil*, éd. Wright, p. ٣٢, l. 9. Sur l'importance de cet ouvrage au point de vue de la grammaire arabe, voir le petit compte rendu que j'ai inséré dans le *Journ. asiat.* 1866, t. II, p. 259.

[4] On peut comparer en arabe سَنَوات et عِضوات, pluriel de سَنَةٌ et عِضَةٌ, d'après Sîbaweihi, éd. citée, p. ١٨, l. 2; et en syriaque

règle commune au pluriel et au diminutif[1], qui tous deux modifient l'intérieur des mots, et ont entre eux bien d'autres points de contact.

§ 15. Mais l'introduction des voyelles longues au milieu du mot, et particulièrement après la seconde consonne[2], montre mieux encore la différence du singulier et du pluriel interne. En parcourant les chapitres de Sîbaweihi que j'ai édités, on rencontrera à chaque pas des exemples de ce genre, qui y sont présentés d'une façon d'autant plus nette, que chez lui un paragraphe est consacré à chaque forme de singulier, avec l'énumération des pluriels qui y répondent[3]. C'est ainsi qu'en face des singuliers فَعْلٌ, فَعَلٌ, فَعِلٌ, فِعَلٌ, فَعُلٌ, فُعُلٌ, فَعَلٌ, فِعِلٌ, فِعْلٌ, فُعْلٌ, فَعْلَةٌ, فَعَلَةٌ, فُعْلَةٌ, فِعْلَةٌ, on trouve les pluriels فِعَالٌ, فُعُولٌ, فَعِيلٌ, فِعَالَةٌ, فُعُولَةٌ. Les formes que nous rencontrons à côté de celles-ci : أَفْعُلٌ, أَفْعَالٌ, أَفْعِلَةٌ, n'ont

un pluriel comme ܫܡܗ̈ܢܐ de ܫܡܐ. En syriaque, de ܐܡܬܐ, ܐܡܐ « servante, » on dit au pluriel ܐܡܗ̈ܬܐ.

[1] Cf. *Moufaṣṣal*, ٨٥, 19; *Kâmil, l. cit.*

[2] Je dirais la seconde lettre de la racine, si je ne pensais pas aussi aux nombreux substantifs quadrilitères qui ont un *mîm* ou un *élif* placé avant la racine.

[3] Dans les plus importantes des grammaires indigènes, dans l'*Alfiya* d'Ibn Mâlik et dans le *Moufaṣṣal* de Zamakhchâri, on étudie, au contraire, chacune des formes de pluriel en la rattachant à un certain nombre de singuliers.

d'autre ressemblance avec les précédentes qu'en ce qu'elles présentent aussi un développement du singulier. Citons ici également les formes فِعَل et فُعَل, pluriels de فِعْلَة et de فُعْلَة, où l'accroissement réside dans le *fatḥa* placé sur la consonne qui, au singulier, était sans voyelle. L'explication de ces deux formes présente d'autres difficultés auxquelles nous nous arrêterons plus tard. Signalons encore ici le pluriel فَعَالِل, commun à tous les quadrilitères, et où la longue, placée au milieu du mot, le tient, pour ainsi dire, tout entier sous sa dépendance.

§ 16. Nous avons, dans cette énumération de pluriels, réuni à dessein les trois suivants : أَفْعُل, أَفْعِلَة et أَفْعَال. Ils se distinguent des autres par un *élif*, ou plutôt par la voyelle *a* placée avant la racine. Il ne manque pas en arabe et en éthiopien de cas où l'on ait recours à ce procédé pour exprimer une extension du sens contenu dans les formes limitées aux trois lettres de la racine. Ainsi la forme du verbe, qui est la quatrième du verbe arabe, qu'elle soit employée comme causatif ou comme inchoatif, exprime toujours un accroissement du mouvement, soit pour le transmettre plus loin, soit pour quitter le repos [1]. L'arabe possède seul en-

[1] En araméen, dans le *aph'el*, on trouve de même l'*élif* employé comme ici; l'hébreu a encore l'esprit rude, le *hé*; peut-être, d'ailleurs, faut-il voir dans cet *élif*, comme dans ce *hé*, le reste d'une consonne affaiblie, qui se serait conservée dans les exemples assez rares du *chaf'el* araméen.

core l'élatif, qui est l'équivalent à la fois de notre comparatif et de notre superlatif. Il emploie, pour rendre cette idée, la forme أَفْعَل, qui est directement formée de la racine, sans que l'adjectif serve d'intermédiaire [1]. C'est ainsi que, dans les pluriels internes [2], on ajoute un *élif* à plusieurs formes, comme pour en mieux accentuer la signification. Si nous comparons à فُعُول, فَعِيل et فِعَال, les formes correspondantes avec un *élif*, أَفْعُل, أَفْعِلَة et أَفْعَال, nous verrons que cette dernière est la seule qui ait conservé la voyelle longue. Dans أَفْعِلَة, elle a été remplacée par la terminaison féminine qui en tient lieu dans bien des cas [3]. Pour ce qui concerne أَفْعُل, la voyelle est restée brève, parce que le *dhamma*, en arabe, est considéré comme servant pour ainsi dire de transition entre les voyelles brèves et les voyelles longues [4]. Dans quelques mots arabes cependant s'est conservée la forme أَفْعُول, où la voyelle longue

[1] M. Ewald a cru retrouver la même formation en hébreu, dans אַכְזָר «dur»; אַכְזָב «(fleuve) trompeur.» Cf. *A. Lehrb.* § 162 *b*.

[2] Ce rapport entre l'élatif et le pluriel interne a été entrevu par un scholiaste cité dans Ibn Hichâm, *Siratou'rrasoûl*, éd. Wüstenf. notes, p. 170, l. 15.

[3] Cf. le pluriel du quadrilitère et des formes comme فِعَلَة, à côté de فِعَال, sans parler de l'infinitif de la deuxième forme en تَفْعِيل ou تَفْعِلَة.

[4] La même conception se retrouve en hébreu, où l'on distingue pour toutes les voyelles la brève et la longue, excepté pour l'*ou*,

du milieu influe sur la brève du commencement. En éthiopien, les deux systèmes ont duré l'un à côté de l'autre, et la voyelle est restée longue, ou bien, comme toutes les voyelles brèves de l'éthiopien, est devenue une quiescente, uniquement destinée à séparer les deux consonnes.

§ 17. Le mécanisme des pluriels internes n'est pas aussi simple dans toutes ses parties que dans celles que nous avons jusqu'ici décrites ; il est très-complexe quand on en étudie tous les rouages, sans se borner, comme nous l'avons fait jusqu'ici, au plus important et au plus actif, mais en recherchant aussi ceux qui le tiennent en équilibre et qui opposent leur réaction à son action. Tous les changements dont nous avons parlé ont pour but surtout, en opposant le pluriel au singulier dans la forme, d'exprimer l'opposition qui existe dans la pensée entre les deux nombres. L'accroissement de la racine, soit par l'insertion d'une voyelle longue, soit par l'addition d'un *élif* préfixe, est le moyen le plus parfait que l'on ait employé, parce qu'il montre non-seulement la contradiction entre le singulier et le pluriel, mais qu'il représente encore par la forme la plus pleine celui des deux nombres dans lequel l'idée est à son apogée. Mais un grand nombre de singuliers, et particulièrement ceux qui ont déjà dans cette forme une voyelle longue après la deuxième radicale,

qui a deux signes équivalents pour le sens et probablement aussi pour la forme. Consulter, à ce sujet, l'article de M. J. Derenbourg dans le *Journ. asiat.* 1866, II, p. 413, note 1.

auraient, en appliquant les mêmes formes de pluriel, mis pour ainsi dire leurs deux nombres sur le pied d'égalité. Ainsi, tandis que l'on ajoute la voyelle longue dans les mots qui ne l'ont pas au singulier, on la supprime, au contraire, pour exprimer le pluriel dans ceux qui en sont pourvus. La forme فُعُلٌ, qui répond à tous les singuliers dont la deuxième radicale est suivie d'une voyelle longue, offre l'application la plus frappante de ce procédé, puisque les deux *dhammas* de cette forme ne présentent plus qu'un souvenir affaibli de la voyelle longue qui se trouvait au singulier.

§ 18. Seulement ces deux *dhammas* sont loin d'être considérés comme ayant une valeur identique; car tandis qu'on supprime souvent le second, et que فُعُل se contracte en فُعْلٌ, le premier est immuable et tend à imposer, pour ainsi dire, son autorité au mot entier. C'est que la première voyelle est devenue très-absorbante pour ce qui l'entoure, parce qu'elle a pour l'appuyer une force qui a exercé une très-grande influence sur la formation des pluriels internes, et qui n'est autre que l'*accent tonique*. Ainsi l'accent qui, au singulier, était sur la deuxième syllabe, passe au pluriel sur la première. C'est là une différence que l'on peut constater également entre toutes les formes de singulier que nous avons énumérées et leur pluriel. Le centre de gravité du mot se trouve déplacé aussi bien dans فِعال, provenant du singulier فَعْلٌ, que dans فُعُلٌ et فُعْلٌ, provenant

du singulier فِعَال. Ce phénomène est non-seulement visible dans presque tous les pluriels internes, mais il constitue aussi un des caractères du pluriel externe. En laissant de côté toutes les formes où ce désaccord est incontestable, je voudrais m'arrêter à deux formes dans lesquelles il est moins facile à reconnaître. Ce sont فِعَل et فُعَل, pluriels de فِعْلَة et de فُعْلَة. L'accent, au singulier, est sur la première syllabe; au pluriel, il doit donc être sur ce *fatḥa*, et en effet cette voyelle brève, placée sur la seconde radicale, ne pourrait se soutenir si elle n'était portée par l'accent. Si dans les formes dites *segolées* de l'hébreu l'accent est sur la voyelle de la première syllabe, c'est que la brève de la seconde n'est ajoutée que pour favoriser la prononciation de la consonne sans appartenir à l'essence du mot [1]. Au contraire, nous avons ici d'abord sur la première syllabe la voyelle brève du singulier qui s'est maintenue, laissant tout le poids de la forme reposer sur le *fatḥa*, dont la présence distingue ici le pluriel du singulier. Ce serait une simple hypothèse, si nous ne la trouvions confirmée par deux faits très-diffé-

[1] La règle de ces formes a été ainsi posée par M. Olshausen dans son *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, § 86 *c*. « La circonstance qu'un mot se termine par deux consonnes entraîne, non pas nécessairement, mais en général, la formation d'une nouvelle syllabe par l'interposition d'une voyelle auxiliaire entre les deux consonnes finales. Ainsi, à côté de la forme primitive קְשְׁטְ, *Prov.* XXII, 21, on trouve קֹשֶׁט, *Ps.* LX, 6. D'autres exemples sont בֶּטֶן pour *batn*, קֹדֶשׁ pour *kodch*, etc. Cf. aussi Ewald, *Ausf. Lehrb.* § 32 *b* et 146 *a*.

rents en eux-mêmes, mais qui, sur ce point, conduisent au même résultat. D'abord, en éthiopien, aux formes فِعَل et فُعُل répond une forme *peʿal* où la voyelle de la seconde radicale a seule été conservée[1]. Or il est évident qu'une syllabe accentuée résiste mieux à de tels effacements que la syllabe abandonnée à elle-même, et jusqu'à un certain point dominée par la syllabe accentuée. D'un autre côté, les grammairiens arabes ont remarqué que فِعَل se transforme quelquefois en فِعَال, ce qui n'est possible que par l'influence de l'accent, qui, donnant à la voyelle brève presque la force d'une voyelle longue, a fait de cette transformation un simple progrès au lieu d'une innovation[2]. Qu'on compare par exemple le pluriel لِمَم, de لِمَّة « chevelure, » qui peut devenir لِمَام, comme dans Motanebbi, p. ٨, l. 7, édit. Dieterici. De même on lit dans la *Châfiyâ* d'Ibn el-Hâdjib[3] : « La règle générale pour un mot comme لِقْحَة

[1] La première voyelle a été remplacée par cette légère séparation entre les deux consonnes que les grammairiens hébreux appellent le *chewā mouvant*, et dont notre *e* muet, employé de même en tête des mots, est l'équivalent le plus exact. Toutes les langues sémitiques, excepté l'arabe, peuvent ainsi commencer leurs mots par deux consonnes, s'étayant l'une l'autre, pour ne former avec la voyelle qui suit la seconde qu'une seule syllabe.

[2] C'est ainsi qu'en éthiopien, à la forme فَعَلَة, dont l'accent est sur le deuxième *fatḥa* bref, répondent à la fois deux formes, l'une tout à fait identique, et l'autre avec un *a* long sur la seconde radicale.

[3] Je me suis servi du ms. de Dresde 242. Le passage cité est au fol. 15 r°, l. 4 : ونحو لِقْحة على لِقَح غالبا وجاء على لِقاح.

est de former le pluriel لِقَحٌ; mais on trouve aussi لِقَاحٌ.» Le contraire, d'ailleurs, se produit également, et la forme فِعَلٌ est quelquefois abrégée de فِعَالٌ, particulièrement dans les racines dont la deuxième consonne est faible. On dit تِيَرٌ pour تِيَارٌ, comme pluriel de تَارَةٌ (fois)[1]; je crois que, dans de tels exemples, la place de l'accent ne peut être révoquée en doute. Ajoutons encore (et c'est là un fait important) que, tandis que فُعُلٌ devient facilement فُعْلٌ, parce qu'il a l'accent sur la première syllabe, les formes فِعَلٌ et فُعَلٌ «n'allégent» jamais le mot en supprimant le *fatḥa* de leur syllabe accentuée[2].

§ 19. L'étude de ces formes nous révèle encore un autre caractère des pluriels internes; c'est une tendance à supprimer au pluriel la terminaison du féminin lorsqu'elle se trouve au singulier. Au contraire, les pluriels comme فَعَلَةٌ, فِعَلَةٌ, فَعْلَى, فُعُولَةٌ, فِعَالَةٌ, sont particulièrement réservés à des formes de singulier desquelles la terminaison et la signification du féminin sont tout à fait absentes[3]. Voilà donc une nouvelle marque de l'opposition qui existe entre le singulier et le pluriel. Il n'y a à cette règle qu'une

[1] Cf. Djaûhârî, *Siḥāḥ*, à la racine تار.

[2] Cf. cependant دِمْنٌ pour دِمَنٌ, par une licence poétique très-rare. Antar, *Moal.* v. 15.

[3] Cette remarque ingénieuse est de M. Dillmann. Cf. *Æthiopische Grammatik*, § 139.

seule apparence d'exception; c'est la forme فَعَالَى, pluriel de فَعْلَاءُ. Mais les grammairiens arabes ont eux-mêmes remarqué que la terminaison féminine n'y est nullement primitive et qu'elle provient d'un adoucissement euphonique de la forme فَعَالِىُّ[1], quelquefois aussi de فَعَائِل. Il n'y a donc là rien qui puisse infirmer la portée de cette règle, qui n'est pas appliquée d'une façon constante en éthiopien, mais qui, en arabe, explique le rapport d'un grand nombre de pluriels avec leurs singuliers.

§ 20. La couleur même des voyelles, qui cependant a bien moins d'influence que leur quantité sur la formation des pluriels, ne saurait cependant être complétement négligée, quand on énumère les antithèses qui existent entre les deux nombres. Sans recevoir une application absolue, ce principe a laissé sa trace dans فُعْلَانٌ, pluriel de فَعِيلٌ, tandis que فِعْلَانٌ est le pluriel de فُعَالٌ[2]. De même, on peut former du singulier فِعْلٌ les pluriels فِعَال, فُعُول, فِعْلَانٌ et فُعْلَانٌ; mais فِعَالٌ et فُعْلَان sont les plus fréquents[3].

§ 21. Le pluriel interne est donc l'expression, dans

[1] Cf. Sibaweihi, éd. citée, p. ٢٤, l. 13 et suiv.

[2] Cf. Sîb. éd. citée, p. ٢١, l. 11 et suiv. p. ٢٢, l. 7 et suiv.

[3] Cf. Sib. p. ٥, lig. 3 et 13. Cependant, pour le singulier فُعْلٌ, l'usage a consacré le pluriel فُعُول de préférence à فِعَال. Cf. *ibid.* *l. ult.* Cela prouve seulement combien, en arabe surtout, on attache peu d'importance à une voyelle plutôt qu'à une autre; la différence qui s'appuie sur cette particularité est de toutes la plus irrégulière.

la langue, de l'idée abstraite contenue dans le pluriel, et il s'est approprié dans ce but un grand nombre des formes verbales usitées pour l'infinitif. Par rapport à son singulier, il rend à l'origine l'opposition qui l'en sépare et l'accroissement de la signification qui l'en distingue, en transformant le mot et en lui donnant une forme plus pleine; cependant l'extrême variété des singuliers fait que beaucoup de pluriels, au lieu de rendre sensibles à la fois le désaccord qui existe entre les deux nombres, et la gradation qui conduit de l'un à l'autre, ne rendent que le premier terme et expriment l'idée de pluralité par des formes fondées sur une antipathie d'accent, de quantité, de genre et même quelquefois de vocalisation par rapport à leurs singuliers. C'est un système infiniment plus compliqué que celui des terminaisons, auquel il s'est substitué dans bien des cas; mais il n'est pas moins logique et il rend des nuances de la pensée que laissent tout à fait de côté les procédés moins raffinés et plus uniformes du pluriel externe.

II.

§ 22. L'étude des caractères qui distinguent les variétés si diverses des pluriels internes conduit naturellement à une classification scientifique de ces formes; mais avant de les disposer par groupes d'après leur origine et leur forme, il importe de prouver qu'elles n'appartiennent pas au développement primitif des langues sémitiques et de montrer comment nous pouvons encore saisir quelques-

unes des transitions par lesquelles la langue a passé comme pour s'essayer avant de s'approprier cette nouvelle richesse. Il a déjà été dit que l'emploi des terminaisons, pour exprimer le pluriel, semble porter la marque d'une haute antiquité. Examinons d'abord le pluriel masculin : virtuellement contenu dans le singulier, il ne s'en distingue tout d'abord que par la voyelle longue, le seul signe d'ailleurs qu'il conserve à l'état construit, et aussi lorsqu'il reçoit l'appoint des suffixes pronominaux. La nasale qui suit, et qui au singulier se confond dans l'écriture et la prononciation avec la voyelle brève, se détache au pluriel de cette voyelle devenue longue, et est représentée par une lettre[1]. C'est une différence d'orthographe et pas autre chose. Si l'hébreu, le syriaque et souvent aussi l'éthiopien ont au singulier perdu leur voyelle finale, si la longue seule du pluriel a pu se maintenir régulièrement avec la nasale qui la suit[2], l'arabe, ici comme ail-

[1] Cf. l'article de M. Derenbourg dans le *Journ. asiat.* 1844, t. II, p. 211.

[2] On trouve cependant quelques exemples en hébreu, où le *mim* du pluriel a disparu comme la nounnation ou la mimmation primitive du singulier. Tels sont : עַמִּי « les peuples, » *2 Sam.* XXII, 44; *Ps.* CXLIV, 2; *Lamentations*, III, 14; רִמֹּנִי « des grenades, » *Cant.* VIII, 2, qui ne sont point des erreurs de copiste, mais qui manifestent bien la tendance particulière à l'hebreu de laisser tomber la voyelle finale des mots. C'est le même phénomène qui caractérise la conjugaison hebraïque par rapport à la conjugaison arabe ; كَتَبَ à côté de כָּתַב, sans parler de la declinaison qui s'est presque complétement perdue en hebreu.

leurs, est resté le plus près du type primitif. Par cette prolongation de la voyelle, il a dû se former, au pluriel comme au singulier, une déclinaison où les trois voyelles longues exprimaient les trois cas. L'arabe a conservé intacts le nominatif et le génitif, donnant à celui-ci par extension, à côté du sens du régime indirect, le sens aussi du régime direct; quant à l'accusatif, il a servi pour rendre le duel, tandis qu'il demeurait seul en éthiopien pour exprimer le pluriel des noms masculins. Quant aux autres langues, elles ont adopté de préférence le génitif, qui a fini chez elles par rester seul maître du terrain. Si nous passons au féminin pluriel, il est partout, excepté en araméen, formé également par un simple allongement de la voyelle du singulier; le *tā* qui suit a conservé la nasalité en arabe et l'a laissée tomber dans les autres langues. L'arabe a, comme pour le masculin, perdu l'accusatif de cette forme, pour n'en garder que le nominatif et le génitif. La consonne qui exprime le féminin, à côté de la voyelle longue qui exprime le pluriel, n'est pas, comme le *mîm* ou le *noûn* du pluriel masculin, l'expression détachée d'un son déjà inhérent à la voyelle finale, et reste pour ce motif à l'état construit et devant les suffixes, aussi bien que lorsque le mot est employé absolument. Il n'y a donc là en somme aucune formation nouvelle, mais un renforcement naturel du singulier; la voyelle brève est devenue longue, et a cessé, dans les mots masculins, d'être combinée avec la nasalité, qui s'en est détachée, et

qui s'est élevée jusqu'à devenir une consonne. Seulement cette consonne improvisée n'a jamais eu la force, dans aucune langue sémitique, de se maintenir après la voyelle, dès qu'un élément ou un mot étranger venait s'y joindre.

§ 23. Cette simplicité de pluriels, qui ne se distinguent de leur singulier que par l'allongement de la voyelle, paraît appartenir à l'histoire la plus ancienne des langues sémitiques [1]. Les conclusions qu'on peut tirer de cet indice sont de plus confirmées par la présence de ce même phénomène dans toutes les langues sœurs. Si la différence entre les deux nombres paraît surtout très-légère en arabe, c'est que l'arabe a seul conservé au singulier ces cas, que des philologues arriérés ont voulu faire passer pour une invention des grammairiens indigènes. Quant à l'emploi du *noûn* ou du *mîm*, selon les dialectes, il n'y a là qu'une question d'euphonie réglée par la prédilection marquée des divers idiomes pour l'une ou l'autre de ces nasales. Le fait important est de retrouver dans toutes les branches des langues sémitiques l'emploi d'une même forme, qui a dû être usitée avant leur séparation. Nous avons vu qu'il en est tout autrement du pluriel interne, qui, limité à l'arabe et à l'éthiopien, n'a dû commencer à se faire jour que lorsque la langue dont ils découlent tous deux s'était isolée des autres avant de s'établir aux deux côtés du détroit.

[1] C'est par le même procédé qu'est formé en sanscrit le nominatif pluriel du nom en *as*.



§ 24. Un autre argument en faveur de l'origine relativement moderne des pluriels internes peut être tiré des remarques mêmes qui ont été faites relativement à leur forme. Il a été montré que de nombreux paradigmes particuliers au nom abstrait et à l'infinitif avaient reçu la signification du pluriel. Peut-on croire que la langue, dans sa période créatrice, alors qu'élle répand sa séve dans une exubérance de formes que l'avenir devra réduire au nécessaire, eût ainsi appliqué les mêmes formes pour exprimer des rapprochements qu'on devait alors bien moins sentir que les différences? Plus tard seulement se manifeste dans les langues une tendance à détourner les formes existantes de leur acception première, plutôt que d'en inventer de nouvelles, et il semble alors qu'elles puissent se mouvoir librement dans un cercle tracé autour d'elles, mais sans pouvoir en sortir. C'est à une telle époque seulement qu'on peut rapporter la formation de pluriels qui, sans emprunter toutes leurs formes au fonds commun de la langue, y ont largement puisé, et se sont approprié tout ce qui était à leur portée.

§ 25. A côté de ces motifs, il en est un autre qui atteste la date récente des pluriels internes par rapport aux pluriels externes. Ce sont les transitions qui nous ont été conservées dans quelques formes limitrophes, pour lesquelles on ne sait si l'on doit les placer dans l'un ou dans l'autre camp. Nous possédons encore trois espèces de pluriels très-différentes, qui ont ce caractère commun.

1° Beaucoup de substantifs appartenant à des racines trilitères, dont la dernière consonne est un *wâw* ou un *yâ*, la laissent tomber au singulier devant la terminaison féminine. Ainsi سَنَةٌ « année, » فِئَةٌ « bande, » ثُبَةٌ « armée, » قُلَةٌ « bois avec lequel jouent les enfants, » etc. Ces mots peuvent former leurs pluriels régulièrement en prolongeant le *fatḥa* de leur seconde radicale (ثُبَاتٌ), ou encore ramener, comme nous l'avons vu (§ 1 4), la racine à sa plénitude, et ensuite être traités comme des mots ordinaires (سَنَوَاتٌ). Mais ils peuvent aussi prendre la terminaison du pluriel masculin, et alors l'intérieur du mot subit un changement et la première consonne reçoit comme voyelle un *kesra*. De là les pluriels سِنُونَ, قِلُونَ, ثِبُونَ, مِئُونَ[1], etc. Nous avons déjà ici un premier pas fait vers la combinaison des deux procédés; mais la langue est allée plus loin. Ajoutons aux exemples cités les noms de nombre أَرْبَعَةٌ « quatre » et سِتَّةٌ « six ; » leur pluriel se forme également en ـُونَ, comme si au singulier ils n'étaient pas pourvus de la terminaison féminine, et l'on dit أَرْبَعُونَ « quarante » et سِتُّونَ « soixante. » Malgré cette anomalie, ce sont de véritables pluriels externes. Mais, tout en continuant à employer سِنُونَ, أَرْبَعُونَ, سِتُّونَ, on en est venu à considérer le *noûn* comme

[1] Sîb. éd. citée, p. ١٨, l. 2 suiv.

faisant partie intégrante de la forme et à reculer la marque de la déclinaison jusqu'à cette dernière lettre, comme s'il s'agissait de pluriels internes. C'est ainsi qu'il faut expliquer des formes comme سِنِينٌ[1], أَرْبَعِينٌ[2], سِتِّينٌ[3]. A propos de ce dernier, Tebrîzî ajoute même dans son commentaire : « Le pluriel régulier, en recevant la déclinaison, a été traité comme les pluriels brisés. Un tel fait n'est pas rare ; c'est ainsi qu'un autre écrivain a dit au génitif الأَرْبعينِ ; de même qu'un autre encore a laissé subsister le *noûn*, malgré l'état d'annexion dans سِنِينِى « mes années[4]. » Nous avons donc ici des pluriels externes

[1] *Moufaṣṣal,* ed. Broch, p. ٧٩, l. 6.
[2] *Moufaṣṣal,* p. ٧٩. l. 9.
[3] *Hamaza,* p. ٩٧٣, l. 15.
[4] Voir Tebrîzî ad *Ham.* l. cit. Dans le dernier exemple l'irrégularité consiste dans le maintien du *noûn* devant le suffixe. Cf. aussi *Ham.* p. ٢٨٩, l. 3 suiv. Ibn Ya'îch, dans son commentaire sur le *Moufaṣṣal,* ms. cité, p. 312, affirme que certaines tribus arabes déclinent ainsi tous les mots où la terminaison du pluriel masculin remplace une contraction faite au singulier. Voici le passage : اعلم أنّ من العرب من يجعل إعراب ما يُجمَعُ بالواو والنون فى النون وذلك انّما فى ما جَمْعُهُ بالواو والنون عِوَضٌ من نقصٍ لَحِقَهُ نحو قولك سنون وقلون وبنون ...... فيقول هذه سِنِينٌ ورايت سنينًا ومررت بسنينٍ وانما جاز اعرابُ النون فى هذا الضرب من الجمع لانّ النونَ فيه قامت مقام الحرف الذاهب. Le motif de cette licence serait, d'après lui, que le *noûn* est à la place de la lettre supprimée. On peut encore comparer Djaùhari dans le *Siḥâḥ,* s. v. سنة, et l'*Alfiya* (éd. Dieterici), p. ١٨, l. 9.

assimilés par la déclinaison aux pluriels internes, et se rapprochant d'eux sans pourtant laisser tomber leur terminaison.

§ 26. 2° Nous retrouvons le même phénomène dans deux autres formes, que les grammairiens arabes ont également réunies aux pluriels internes, et qui cependant, par la communauté d'origine et l'analogie de la désinence, semblent avoir appartenu primitivement à la classe des pluriels externes. Ce sont فُعْلَانٌ et فِعْلَانٌ. En affirmant que l'arabe a conservé le nominatif et le génitif de son pluriel externe, nous avons montré que l'accusatif de cette forme était devenu la marque du duel (cf. § 22). On peut cependant se demander si l'accusatif du pluriel est complétement tombé en désuétude, ou bien si l'arabe peut encore faire précéder le *noûn* de son pluriel d'un *fatḥa*, aussi bien que d'un *dhamma* ou d'un *kesra*. Si nous examinons la terminaison *ān* dans les langues sémitiques (*ōn* en hébreu et en syriaque), nous reconnaîtrons qu'elle est appliquée en général pour exprimer un accroissement de la signification et la notion même de la pluralité, partout excepté en hébreu. Mais là encore elle sert pour former ou des élatifs, ou des abstraits, c'est-à-dire qu'elle côtoie l'idée du pluriel sans l'atteindre[1]. Dans les autres langues de la même famille, elle acquiert la valeur d'un pluriel[2]. Seule-

[1] Cf. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch*, § 163.

[2] En syriaque, cette terminaison est devenue particulière au plu-

ment, en arabe, tandis que l'usage a consacré le nominatif ـُونَ et le génitif ـِينَ, il a dédoublé l'accusatif qui, avec la terminaison ـَانِ, est devenu le duel, et, avec la terminaison ـَانٌ, a donné naissance à une nouvelle catégorie de pluriels. En d'autres termes, cet accusatif est devenu indépendant des autres cas, et a lui-même reçu la faculté de se décliner comme un mot nouveau. Cet allongement, qui est venu ainsi modifier la fin de la racine en se confondant avec elle, a entraîné une réaction qui s'est produite au commencement du mot et a fait contracter en une syllabe tout ce qui précède la terminaison. De plus, le *fatḥa* long qui domine la fin a reçu comme contre-poids un *kesra* ou un *dhamma* placés sur la première radicale, et l'on est ainsi arrivé aux pluriels فِعْلَانٌ et فُعْلَانٌ [1]. L'explication que nous

riel absolu du féminin par un de ces caprices de la langue qu'il est plus facile de signaler que d'expliquer; c'est ainsi seulement que peut se comprendre l'isolement du syriaque par rapport aux autres langues sœurs, qui toutes forment leur pluriel féminin en *ât;* de plus, à côté de l'abstrait en *oû,* pour *oût,* le syriaque connaît des abstraits en *ôn, ôno* (comme ܫܘܠܛܢܐ « autorité »). En éthiopien, tous les pluriels externes masculins sont en *ân,* l'abstrait prend la terminaison *ân* ou avec une interversion *nâ.* (Dillmann, *Grammatik,* etc. § 122.) En arabe, cette terminaison est applicable à l'infinitif, à certains élatifs (comme سُكْرَانٌ « ivre », فَرْحَانٌ « joyeux ») et aux formes de pluriel dont nous exposons ici la nature.

[1] Quelques grammairiens, à côté de ces deux formes, en citent une autre, فَعْلَانٌ, à propos de laquelle Beidhâwi dit (*Commentaire sur le Coran,* éd. Fleischer, I, p. ٣٠٢) : « *Fa'lânoun* n'appartient pas

avons donnée de ces formes justifie suffisamment la place que nous leur assignons parmi les transitions entre le pluriel externe et le pluriel interne.

§ 27. 3° En étudiant les caractères de ce dernier, nous avons vu qu'il se distingue le plus souvent de son singulier par une plus grande plénitude de la forme et par le déplacement de l'accent. Nous retrouvons, à côté de la terminaison régulière, ces deux règles appliquées dans le pluriel des substantifs féminins, dont le singulier en فَعْلَةٌ, فِعْلَةٌ et فُعْلَةٌ, n'a pas de voyelle sur la seconde radicale. Au pluriel, ces mots répètent sur cette lettre la voyelle de la première radicale, qu'ils peuvent aussi remplacer la seconde fois par un *fatḥa*. De là les pluriels فَعَلاتٌ, فِعِلاتٌ, فِعَلاتٌ, فُعُلاتٌ, فُعَلات [1]. L'accent,

aux formes du pluriel : ليس فَعْلان من ابنية الجمع. Cf. cependant le *Ḳâmoûs* qui, au mot أَمَةٌ «servante,» cite le pluriel أَموانٌ.

[1] Cette règle ne s'applique ni aux adjectifs des mêmes formes, ni aux substantifs dont la deuxième radicale est une lettre faible, cf. particulièrement le commentaire de Zoûzeni à la *Moal. d'Imroûou'l ḳeis*, éd. Arnold, p. ٢٩, l. 3; *Moufaṣṣal*, p. ٧٧, l. 6 et 9; Sîb. éd. citée, p. ٩, l. 18 et suivantes; le *fatḥa*, ajouté sur la deuxième radicale, ne peut être supprimé que par licence poétique. On lit dans la *Châfiya* d'Ibn Ḥâdjib, ms. cité : «Lorsque la règle de تَمْرَةٌ est régulièrement appliquée, on dit تَمَرات avec un *fatḥa*, l'emploi du *soukoûn* (ou *djezm*) est une licence poétique : اذا صُحِّحَ بابُ تَمْرَةٍ قيل تَمَرات بالفتح والاسكانُ ضَرورةٌ.» Disons encore ici que les grammairiens arabes appellent ces pluriels مُحَرَّكاتٌ «ceux qui sont pourvus de



dans ces formes, repose sur la voyelle ajoutée, non-seulement pour les motifs que nous avons énumérés à propos de فِعْل et فُعْل (S 18), mais d'après la règle générale de l'accent arabe[1]. L'importance que cette syllabe accentuée prend immédiatement dans le mot, en reléguant au second plan la première syllabe, qui, au singulier, portait tout le poids du son, est certainement le signe distinctif de ces formes, qui, par leur terminaison, ressemblent à des pluriels externes. La persistance du *fatḥa* à se maintenir sur la deuxième radicale au pluriel, à l'exclusion des autres voyelles, autorise peut-être à comparer ici le pluriel des formes ségolées en hébreu, comme מְלָכִים «les rois,» גְּרָנוֹת «les granges,» où aussi la voyelle du singulier s'est déplacée, et où une prédilection marquée pour le son *a* se fait également sentir. Si en araméen on dit מַלְכִין, ܡܰܠܟܝܢ, c'est que, dans cette famille de dialectes, il y a une tendance à espacer toujours les voyelles de deux en deux consonnes, et à n'avoir que des syllabes fermées. C'est à ce genre de pluriel qu'il faut aussi rapporter en arabe أَرَضَاتٌ de أَرْضٌ «terre,» et أَهَلَاتٌ

voyelles,» par allusion à la voyelle ajoutée. En éthiopien aussi, de ሕልቅት፡, on forme le pluriel ሕሎቃት፡, qui peut ensuite s'allonger encore et devenir ሐሎቃት፡. D'ailleurs l'éthiopien et l'hébreu usent souvent de l'*a* long là où en arabe on se contente du *fatḥa* bref. Cf. حَلَبٌ «lait» avec חָלָב, éthiopien ሐሊብ፡, et d'autres; פָּעַל, فَعَلَةٌ, etc.

[1] Ewald, *Grammatica critica linguæ arabicæ*, S 142.

de أَهْلٌ « gens[1], » mots auxquels on peut comparer, en éthiopien, un pluriel comme ልብት ፡ de ልብ ፡ « cœur. » Les grammairiens arabes semblent d'ailleurs s'être fait une idée vague du rapport qui existe entre ces pluriels et les pluriels internes, puisqu'ils parlent généralement des uns et des autres dans les mêmes chapitres de leurs traités.

§ 28. Si nous passons à l'étude des véritables pluriels internes, nous rencontrons plusieurs tentatives de classification faites par les grammairiens indigènes. Ceux-ci, frappés par le nombre de ces formes si diverses, ont essayé de les grouper, en se plaçant à divers points de vue. C'est ainsi que le morceau d'Ibn Ya'îch, cité plus haut[2], distingue trois classes de pluriels, selon qu'ils proviennent d'un *accroissement* (زيادة), d'une contraction (نقص) ou d'un changement de voyelles (تغيير الحركات). Cette division tout extérieure trouve son meilleur correctif dans les développements qui lui ont été donnés dans d'autres ouvrages, par exemple dans le commentaire de Halāwi sur l'Adjroûmiya[3]. Après avoir indiqué ces trois espèces, il ajoute : « Un exemple de l'accroissement joint au changement des voyelles est رَجُلٌ, pluriel رِجَالٌ ; car le *rā*, dans *radjouloun*, avait un *fatha*, et a reçu un *kesra* dans *ridjāloun*, etc.

[1] *Moufaṣṣal*, p. ٧٧, l. 16.

[2] Cf. page 445, note 1.

[3] Ms. 75 de la Rifâ'iya de Leipzig, fol. 11 v°. Le désir de ne pas trop étendre les limites de cette dissertation m'a seul empêché de transcrire ici le passage.

Un exemple de la contraction avec le changement des voyelles est كِتَابٌ, pluriel كُتُبٌ; car le *kâf* avait un *kesra*, le *tā* un *fatḥa*, etc. Un exemple du changement des voyelles seul est أَسَدٌ, pluriel أُسْدٌ; car le *hamza* avait un *fatḥa* au singulier, etc. et un exemple d'un mot où sont réunis ces trois caractères est شَهِيدٌ, pluriel شُهَدَاءُ; car le *chīn* avait un *fatḥa*, etc. » Un tel classement, qui s'appuie ainsi sur des faits qui peuvent tous se retrouver dans une même forme, loin de diminuer la confusion, ne peut que l'augmenter. Ceux qui ont imaginé cette division, ou bien qui l'ont adoptée, l'ont condamnée par la façon même dont ils l'ont appliquée. Fondée sur l'extérieur seul des mots, elle est de plus absolument inapplicable, parce que, dans la plupart des formes, le changement des voyelles est uniquement l'auxiliaire de l'accroissement ou de la contraction, alors même que ces trois ordres de phénomènes ne se concentrent pas sur un seul mot.

§ 29. C'est au contraire une différence de signification qui a fait partager par les grammairiens arabes tous les pluriels internes en deux classes : les pluriels de paucité (جمع القلّة), et les pluriels d'abondance (جمع الكَثْرة[1]). Une connaissance approfondie de la langue et un sentiment très-délicat de ses nuances ont présidé à cette division, qui n'est pas restée, comme la précédente, enfermée dans les

[1] Cf. *Moufaṣṣal*, p. ٧٩, l. 1 suiv.

fication, et donnons-lui pour point de départ les pluriels formés de noms quadrilitères, dont les rapports ont déjà été saisis par les grammairiens arabes [1]. 1° On peut dire, en général, que tous les quadrilitères forment leurs pluriels en فَعَالِل, et l'on retrouve, en effet, dans tous la gamme uniforme *a*, *ā*, *i*, qui leur est particulière, et qu'on ne rencontre nulle part ailleurs dans la langue [2]. De plus, ils sont privés de la nounnation et par conséquent aussi de la déclinaison parfaite [3], comme pour compenser la longueur inusitée du mot. Les poëtes ont seuls le droit

[1] C'est ainsi que Sîb. (éd. citée, p. ٢٩, l. 15 et 19) les appelle مفاعل et مفاعيل; Ibn ʿAkîl, dans son *Comm. sur l'Alfiya*, ٣٣٧ (éd. Diet.), les nomme فعالل وشبهه; l'auteur du commentaire intitulé *Dou'oun* sur le *Misbâh*, dans l'*Anthol. Gramm. ar.* de M. de Sacy, p. 283 : أفاعل وشبهه. Motarrezi, dans l'*Anthol.* p. ٩٩, l. 3, les appelle الجمع الاقصى, ce que M. de Sacy traduit : « pluriels qui occupent les dernières places, » par rapport au rang que leur assignent les grammairiens arabes dans leur exposition. Cf. aussi *Moufassal*, p. ٧٨, l. 8.

[2] Cf. *Mouf.* p. ١٥, 2, où on les appelle « des pluriels, dont la forme ne se retrouve dans aucun singulier » جمع ليس على زنته واحدٌ. De même, dans Motarrezi, *l. cit.* Pour ce qui regarde سراويل « les os intérieurs du fémur, » que quelques grammairiens considèrent comme un singulier, voir le commentaire de Wahadi sur Motanebbi, p. ٧٩٣, l. 4 (éd. Dieterici).

[3] Le *Commentaire* ضُوء sur le *Misbâh* dit que la nounnation manque à cette forme لتكرار الجمعية فيه « pour y renforcer le pluriel. » L'auteur veut évidemment faire allusion à l'emploi de la nounnation dans presque toutes les formes de singulier; de telle sorte que sa disparition indique déjà l'absence du singulier, c'est-à-dire le pluriel.



d'ajouter à la désinence de ces pluriels l'appoint de la nounnation, qui leur fournit une longue au lieu d'une brève. On trouve ainsi مَعادِينُ « les mines, » dans Ham. p. ٧٥٣, v. 1, et دنانيرا, dans un vers cité par Moubarrad, *Kāmil*, p. ٢٨, l. 16, éd. Wright, et dans l'*Ichtiḳāḳ* d'Ibn Doreid, p. ٣٩, l. 7. L'*élif* de prolongation, qui coupe le mot en deux parties à peu près égales, est appelé الف التكسير « *élif* du pluriel brisé [1], » ou الف الجمع « *élif* du pluriel [2]. » Remarquons de plus que le *kesra* de cette forme فَعالِلُ est prolongé toutes les fois que dans le singulier la lettre correspondante est suivie d'une voyelle longue. A côté de cette forme فَعالِيلُ, on trouve souvent comme équivalent فَعالِلَةٌ, où la terminaison féminine remplace la voyelle longue qui précédait la dernière syllabe [3]. Ces deux formes peuvent se rencontrer parallèlement dans les mêmes mots, à moins que l'usage n'ait consacré, dans certains cas spéciaux, l'une au détriment de l'autre [4]. Nous avons vu (§ 16), d'ailleurs, le même fait dans les pluriels équivalents أَفْعالٌ et أَفْعِلَةٌ ; dans le verbe, l'infinitif de la seconde forme est تَفْعِيلٌ (ou

[1] *Commentaire* de Ḥalâwi sur l'*Adjroûmiya*, ms. cité, fol. 8 v°.

[2] *Moufaṣṣal*, p. ١٧٣, l. 2; Hariri, *Comm.* p. ٥١٩.

[3] Alors, avec la terminaison du féminin, le pluriel recouvre la déclinaison parfaite : l'une est généralement le corollaire de l'autre, excepté dans les noms propres.

[4] Ainsi, dans les substantifs d'origine étrangère, on emploie généralement فَوالِلَةٌ. Cf. Sib. édit. citée, p. ٣١, l. 2 et suiv.

تَفْعَالٌ), et تَفْعِلَةٌ ; de même aussi, à propos de l'infinitif وَسْوَاس « suggestion de Satan, » Beidâwi dit dans son commentaire : « وَسْوَاسٌ est égal à وَسْوَسَةٌ, comme زَلْزَالٌ est l'équivalent de زَلْزَلَةٌ. » La forme فَعَالِل elle-même, sans la terminaison féminine, est employée en vers pour فَعَالِيل; par exemple, *Chrest.* de M. de Sacy, III, p. ٢١, où حَمَالِقُ est employé au lieu de حَمَالِيقُ, pluriel de حِمْلَاقٌ « l'intérieur des sourcils, » par suite d'une nécessité prosodique.

Voici un tableau des formes qui rentrent dans cette première catégorie de pluriels internes :

1.	فَعَالِلُ	12.	فَعَالِيلُ	23.	فَعَالِلَةٌ
2.	مَفَاعِلُ	13.	مَفَاعِيلُ	24.	مَفَاعِلَةٌ
3.	أَفَاعِلُ	14.	أَفَاعِيلُ	25.	أَفَاعِلَةٌ
4.	تَفَاعِلُ	15.	تَفَاعِيلُ	26.	تَفَاعِلَةٌ
5.	يَفَاعِلُ	16.	يَفَاعِيلُ	27.	يَفَاعِلَةٌ
6.	فَوَاعِلُ	17.	فَوَاعِيلُ	28.	فَوَاعِلَةٌ
7.	فَيَاعِلُ	18.	فَيَاعِيلُ	29.	فَيَاعِلَةٌ
8.	فَعَاوِلُ	19.	فَعَاوِلُ	30.	فَعَاوِلَةٌ
9.	فَعَاعِلُ	20.	فَعَاعِيلُ	31.	فَعَاعِلَةٌ
10.	فَعَالٍ	21.	فَعَالِيُّ	32.	فَعَالَى
11.	فَعَائِلُ	22.	فَعَالِينُ	33.	فُعَالَى



§ 32. 2° Parmi les formes issues de trilitères qui nous restent à examiner, nous pouvons distinguer tout d'abord celles où la voyelle de la seconde consonne a été prolongée au pluriel. Là encore il n'est peut-être pas hors de propos d'établir une division entre les formes qui sont précédées d'un *élif hamza* et celles qui se sont produites par un changement intérieur ne dépassant pas les limites de la racine. Nous avons déjà montré dans un paragraphe précédent (16) les motifs qui nous font considérer أَفْعَالٌ, أَفْعُلٌ et أَفْعِلَةٌ comme des formes de valeur à peu près identique. A côté de أَفْعُلٌ, l'arabe a conservé des traces d'une forme où le *dhamma* était long, et il reste dans quelques mots des traces du pluriel أُفْعُولٌ. En éthiopien, la même forme subsiste également, mais avec la voyelle *a* sur la première syllabe dans des exemples assez nombreux. Le *dhamma* de la première syllabe, en arabe, n'est qu'une répétition anticipée de celui qui est sur la seconde, et l'arabe applique en général à tous les mots analogues sa tendance à faire précéder un *dhamma* ou un *kesra* long, qui se trouvent au milieu du mot, d'un autre *dhamma* ou d'un autre *kesra* bref dans la première syllabe, quand celle-ci est une syllabe fermée[1]. Quant à la forme أَفْعِلَاءُ, que nous citons également ici,

[1] Des formes أَفْعِيلٌ et أَفْعُولٌ sont impossibles en arabe. Au contraire, l'arabe aime mieux opposer les autres voyelles au *fatḥa*, qu'à l'accoupler avec d'autres *fatḥas*.

son identité avec la forme أَفْعِلَةٌ n'a pas besoin d'être démontrée, puisque ces deux formes ne diffèrent que par l'emploi de deux désinences féminines. Nous avons donc ici :

34.	أَفْعَالٌ	35.	أَفْعِلَةٌ	37.	أَفْعِلَاءُ
		36.	أَفْعُلٌ	38.	أَفْعُولٌ

§ 33. 3° A côté de ces formes, nous sommes naturellement conduits à placer celles dont la prolongation est seulement intérieure. Les grammairiens arabes ont eux-mêmes reconnu la parenté de فُعُولٌ[1] et de فِعَالٌ[2], auxquels il faut joindre فَعِيلٌ, qui, pour être plus rare, n'en appartient pas moins aux formes du pluriel interne. C'est ce qui a été mis en doute par plusieurs grammairiens indigènes, qui se sont demandé si ce n'était pas un singulier employé dans le sens du pluriel[3]. La comparaison avec أَفْعَالٌ, أَفْعُلٌ et أَفْعِلَةٌ, auxquels répondent فِعَالٌ, فُعُولٌ et فَعِيلٌ, nous fait incliner vers l'opinion de ceux qui considèrent cette

[1] Sans parler de فِعُولٌ, qui n'est qu'un changement dialectique pour فُعُولٌ, et que certains lecteurs du *Coran* lui substituent toujours dans les mots dont la deuxième radicale est un ى, comme dans بِيُوتٌ, etc.

[2] Cf. Sîb. édit. citée, p. ١٣, l. 10; p. ٧, l. 2.

[3] Ibn Ya'ich, ms. cité, p. 315, l. 14, prétend que c'est là l'opinion de Sîbaweihi sur كَلِيبٌ et les mots analogues; nous trouvons tout le contraire dans l'édition déjà citée de Sîb. p. ١, l. 5 et 6.

dernière forme comme un véritable pluriel. Toutes les trois, d'ailleurs, ont conservé leurs voyelles longues, parce qu'elles ne sont pas renforcées par l'*élif*, qui, placé en tête du mot, contribue à son extension. A cette classe de pluriels se rattachent aussi des formes comme فُعَّالٌ, souvent abrégé en فُعَّلٌ[1], plus rarement en فُعَالٌ[2]. De plus, non-seulement on peut ajouter à فِعَالٌ et فُعَالٌ la terminaison du féminin[3], mais, dans d'autres cas aussi, la mettre à la place de la longue qui précède la dernière syllabe. Ces dernières formes deviennent, par une opposition déjà signalée, l'apanage de mots qui, au singulier, ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres animés et raisonnables. C'est ce qu'Ibn 'Akîl, dans son commentaire sur l'*Alfiya*[4], a particulièrement fait remarquer pour les formes فُعَلَاءُ et فَعَلَةٌ[5]. Quant aux formes فِعَلَةٌ

[1] Ces deux formes sont toujours juxtaposées dans les mêmes mots. Aussi la grammaire indigène a-t-elle déjà reconnu le lien qui les unit.

[2] Cependant Beidhâwi prétend que فُعَالٌ n'est pas une forme de pluriel. Cf. *Comm.* I, p. ٢٢, l. 11.

[3] Sîb. édit. citée, p. 1, l. 15.

[4] *Alf.* édit. Diet.

[5] Il faut ajouter فُعَلَةٌ, qui ne se rencontre que dans quelques mots dont la troisième consonne est faible. Nous avons déjà dit qu'en éthiopien on allonge souvent l'*a* de فَعَلَةٌ; mais autrement les deux formes sont identiques et proviennent des mêmes singuliers. Les grammairiens arabes citent d'ailleurs aussi صَحَابَةٌ comme pluriel de صاحب « ami. »

et plus brièvement فِعْلَة, leur place est également ici, à côté de فِعَال[1]. Il ne manque pas de grammairiens indigènes qui refusent de les compter parmi les « pluriels brisés, » en se fondant sur ce qu'on peut en tirer directement des diminutifs, sans les ramener d'abord à leur singulier[2]. Cette preuve n'est pas concluante, parce que le pluriel interne sert, dans bien des cas, de base pour la formation des diminutifs[3]. On a, d'autre part, supposé que فِعَلَة était abrégé pour فِعَالَة, et que la forme primitive avait dû avoir une longue sur la seconde radicale[4]. Je ne vois aucun motif qui justifie cette hypothèse, et d'ailleurs فِعَلَة, comparé à فِعَال, et répondant aux mêmes singuliers, en est l'équivalent naturel.

Voici la liste des formes appartenant à cette troisième classe :

[1] Cf. Sîb. édit. citée, p. 13, où il est dit que فَعْل peut aussi bien former le pluriel فِعَلَة, que فِعَال et فُعُول. Cf. aussi, p. ۴, l. 11, où il faut lire رجال, au lieu de أرجال.

[2] Ibn Ya'îch, ms. cité, p. 315.

[3] Cf. la règle posée à ce sujet et les exemples nombreux cités, *Moufaṣṣal*, p. ٨٧, l. 14 et suiv. en y joignant أُفَيْس, diminutif de أَفْؤُس, pluriel de فأس « hache, » *ibid.* p. ١٩٩, l. 4.

[4] Ibn Ya'îch, *loc. cit.*. Voici ses paroles : وقال قوم فِعَلَةٌ وبابه مَقصورٌ من فعالة فالاصل فى فِقَعَةٍ فقاعة لحجارة

39. فُعُول	46. فُعُولَة	49. فُعَلَاء
40. فِعُول	47. فَعَالَة	50. فَعَلَة
41. فِعَال	48. فِعَالَة	51. فُعَلَة
42. فَعِيل		52. فِعَلَة
43. فُعَّال		53. فِعْلَة
44. فُعَّل		
45. فُعَال		

§ 34. 4° Toutes les formes qui nous restent à énumérer ne contiennent aucune voyelle longue. Cependant il faut encore ici distinguer des autres celles auxquelles nous avons consacré une étude particulière et dont nous avons cherché à reconnaître la syllabe accentuée. On se souvient des arguments qui ont été émis pour démontrer que فِعَل et فُعُل soutiennent par le ton leur *fatḥa* bref (§ 18). Si l'on y joint فَعَل, qui n'est qu'une légère variante des paradigmes précédents et qu'on retrouve dans quelques exemples, nous avons :

54. فُعُل
55. فِعَل
56. فَعَل

§ 35. 5° Dans les formes que nous n'avons pas en-

core mentionnées, l'accent est sur la première syllabe, tandis qu'au singulier il était sur la seconde, qui au pluriel a perdu sa prolongation et déplacé son accent. Il a été déjà question plus haut de فُعُلٌ, qui porte la marque la plus nette de cette opposition entre le singulier et le pluriel. On contracte ensuite cette forme si usitée; la seconde syllabe, qui n'a plus l'accent, perd aussi sa voyelle, et on dit فُعْلٌ. Il y a d'ailleurs d'autres cas où cette dernière forme devient directement le pluriel de singuliers auxquels ne correspond jamais فُعُلٌ, comme, pour citer un exemple fréquent, dans le pluriel de l'élatif أَفْعَلُ. A l'abstrait فُعْلٌ, ainsi employé comme pluriel, il faut joindre فَعْلٌ et فِعْلٌ, qui n'en diffèrent que par la couleur de la voyelle. Ces deux dernières formes reçoivent de plus quelquefois l'appoint de la terminaison féminine ـَى, et l'on obtient ainsi فَعْلَى[1] et فِعْلَى. La réunion de ces formes dans une cinquième catégorie achève notre tableau des pluriels internes. Ce sont :

57. فُعُلٌ	
58. فُعْلٌ	
59. فَعْلٌ	61. فَعْلَى
60. فِعْلٌ	62. فِعْلَى

[1] Ce pluriel, qui est primitivement le pluriel du féminin فَعْلَاءُ, est ensuite devenu commun aux deux genres.

§ 36. Ajoutons encore ici qu'un pluriel interne est souvent traité comme un singulier, d'où l'on peut ensuite tirer ce que les grammairiens arabes appellent le «pluriel du pluriel (جمع الجمع).» C'est en éthiopien surtout que l'on rencontre les exemples les plus nombreux de ces formations à deux degrés. En arabe, elles sont infiniment plus rares. Ce renforcement nouveau n'ajoute rien au sens, excepté dans certains cas où l'usage s'est plu, en présence de deux formes, à utiliser chacune d'elles dans une signification particulière. C'est ainsi que بَيْتٌ «maison» fait au pluriel بُيوتٌ, qui à son tour fait au pluriel بُيوتاتٌ. Or nous lisons dans Ibn Doreid[1] que, parmi les tribus arabes, il y avait particulièrement trois بيوتات, c'est-à-dire trois familles qui, par l'éclat de leur origine et les hauts faits de leurs membres, étaient entre toutes les autres considérées comme nobles. Ici بيوت a été regardé comme un nouveau singulier, indiquant par sa forme, non point la quantité, mais le mérite et la qualité de l'objet désigné. C'est un pluriel devenu encore une fois un véritable élatif[2]. Mais en général il n'y a aucune différence

[1] *Ichtikâk*, p. ٢٣٨, بيوتات العرب الثلاثة.

[2] C'est le même point de vue qui a fait considérer à certains grammairiens arabes أنعام, *Coran*, XVI, 68, «les bonnes actions,» et par conséquent «la vertu,» et أمشاج, *Coran*, LXXVI, 2 «choses mêlées» et par suite «mélange infect,» comme des singuliers. Cf. le *Commentaire* de Beidhâwi sur ces deux passages. Cf. aussi أَشْعَارٌ Imroûou'l-keis, *Mo'al.* v. 82, et le *Comm.* cité dans l'édition d'Arnold, où

d'acception entre le simple pluriel et le pluriel du pluriel. Celui-ci peut être formé en éthiopien de toutes les formes de pluriels; en arabe, il y a une exception pour celles qui ont la désinence féminine; il semble que ces pluriels, où le féminin est déjà affermi, selon l'expression des grammairiens arabes, répugnent à tout allongement ultérieur. Le pluriel du pluriel est tellement entré dans le mécanisme de la langue, qu'il peut même affecter un collectif. C'est ainsi qu'à propos de قَوْمٌ «gens,» on lit dans Ibn Doreid, *Ichtiķâķ*, p. ٢٩: قَوْمٌ fait au pluriel أَقْوَامٌ, et أَقْوَامٌ fait au pluriel أَقَاوِمُ. Nous retrouverons souvent, en étudiant chaque forme comparée aux singuliers dont elle provient, des pluriels de pluriel, et, en multipliant ici les exemples [1], nous anticiperions sur la troisième partie de cette dissertation.

il est dit : « C'est un singulier qui a la forme d'un pluriel. » Il en est de même des pluriels employés comme noms propres, comme حماس, *Ham.* ٧٢٥, l. 5; قُرَاقِصَةٌ. Mâlik, dans Nöldeke : *Beiträge zur Kentniss der Poesie*, p. 130, etc. Cf. aussi le pluriel appliqué à des noms de villes, أُبَارِقُ, *Mochtarik*, édit. Wüst. p. 1, l. 6; أُبَاتِرُ *Marâșid*, édit. Juynboll, p. ٩, l. ult. etc.

[1] Citons cependant, comme une curiosité, le passage suivant du *Mizhâr* de Soyoûti (ms. suppl. ar. 1312 *b*, t. II, p. 66), où il est question d'un pluriel à la sixième puissance. Il n'y a pas, dit-il, de mot en arabe dont on forme successivement six pluriels, excepté جَمَلٌ «chameau;» de جَمَلٌ, on passe à أَجْمُلٌ, puis à أَجْمَالٌ, puis à جَامِلٌ, puis à جِمَالٌ, puis à جِمَالَةٌ, puis à جِمَالَاتٌ. Voici le texte

§ 37. Quelques mots seulement encore sur ce qu'on nomme en arabe « nom de pluriel » (آسْمُ جَمْعٍ) ou « nom pour le pluriel » (آسْمٌ لِلْجَمْعِ). Ces deux dénominations identiques se rapportent généralement aux formes qui, sans appartenir à aucune de celles que nous avons passées en revue, sont accidentellement employées pour exprimer un pluriel, ou bien, au contraire, à des mots qui, tout en étant de véritables pluriels, sont regardés pour le sens comme des collectifs singuliers. On peut donc dire que ce terme technique désigne toute forme qui, régulièrement applicable à l'un des deux nombres, est dans la phrase appliquée à l'autre. C'est ainsi qu'on appelle aussi bien « nom de pluriel » أَنْعَامٌ les bienfaits, rendant la notion abstraite de la vertu (cf. Beid. *Comm.* t. I, ٥١٩), que طَيْرٌ « l'espèce des oiseaux, » devenu dans la phrase comme une sorte de pluriel pour dire « les oiseaux ». (Cf. Beid. *Comm.* t. II, p. ٣١٨, l. 20.) Par extension, on emploie également cette locution dans le sens d'un pluriel mis en regard

arabe : ليس فى كلامهم جَمْعٌ جُمِعَ سِتّةَ مرّات الّا الجمل فإنّهم جمعوا جَمَلًا اجملا ثم اجمالا ثم جاملا ثم جمالا ثم جمالة ثم جمالات (*Coran*, LXXVII, 33) قال تعالى جمالات صُفْر. Lorsqu'on dit dans cette phrase que أُجمال devient جامِل, on semble considérer cette forme comme abrégée de أُجامل. Cf. l'exemple de قوم, أَقوام et أُقاوم.

d'un singulier auquel il ne correspond pas. C'est ainsi que أَحَادِيث « les traditions, » qui serait le pluriel de أُحْدُوثَة, et qui a été consacré par l'usage comme pluriel de حَدِيث, est souvent nommé dans les commentaires « nom de pluriel[1]. » Nous pouvons ici encore renvoyer pour les détails à l'étude séparée que nous allons faire des différentes formes.

§ 38. Mais résumons d'abord cette seconde partie. Après avoir caractérisé les pluriels internes, et avoir démontré leur âge relativement moderne dans la langue, nous avons énuméré les systèmes de classification qui nous étaient connus parmi ceux qui ont été imaginés par les grammairiens arabes. A deux essais, l'un tout extérieur, l'autre, au contraire, tout indifférent à l'identité des formes, et ne se fondant que sur leur emploi dans la phrase, nous en avons opposé un troisième qui s'appuie sur les caractères particuliers que nous avons reconnus comme propres aux pluriels internes, et où la communauté d'origine est l'argument le plus décisif en faveur de la place qui est assignée à chaque pluriel. C'est d'après ce principe qu'ont été distinguées cinq espèces de pluriels internes :

1° Le pluriel du quadrilitère;

2° Le pluriel formé par un allongement intérieur et par l'addition d'un *élif hamza* devant la racine ;

[1] Il en est ainsi dans l'extrait du *Kachchaf* de Zamakhchâri que M. de Sacy a publié dans son *Anthol. gramm.* p. ١٢٩, l. 16; cf. aussi Beid. I, p. ٢٧٩, l. 3; p. ٤٥٣. l. 1, etc.



3° Le pluriel exprimé par l'insertion d'une voyelle longue avant la troisième radicale;

4° Le pluriel dont les voyelles sont brèves, mais dont la seconde syllabe est accentuée;

5° Le pluriel d'ailleurs semblable au précédent, mais dont la première syllabe porte l'accent.

III.

§ 39. L'étude séparée de chaque forme exigerait, pour être complète, de longs développements qui seraient ici hors de propos; du reste, ce point est traité dans toutes les grammaires, et il est inutile de répéter ce qui se trouve ailleurs. Il a donc paru bon de rédiger cette dernière partie sous forme d'additions à l'ouvrage justement célèbre qui depuis un demi-siècle sert de base à l'étude de l'arabe, à la Grammaire de M. de Sacy[1]. J'ai cru seulement devoir ajouter à chaque exemple que je donne l'indication d'une autorité. L'état d'imperfection dans lequel se trouve la lexicographie arabe en Europe ne permet d'accepter aucune de ses données sans contrôle; et il est impossible de rien accepter de ce qu'elle fournit, si l'étude des sources ne vient apporter un témoignage plus sûr à côté du sien. Cette étude pourrait peut-être servir encore à classer les divers

[1] Il est bien entendu que je me suis servi de la seconde édition, qui est malheureusement, comme la première, épuisée depuis longtemps; je crois donc répondre au vœu de tous les arabisants en réclamant la réimpression prochaine d'un livre dont aucun de nous ne peut se passer.

pluriels d'après leur plus ou moins grande ancienneté et à écrire l'histoire de la question, si tous nos documents arabes, y compris le Coran et même les poésies antéislamiques, n'appartenaient pas à l'époque où la langue était déjà devenue stationnaire. Nous commencerons par les formes فِعْلَانٌ et فُعْلَانٌ, que nous avons placées sur le seuil des pluriels internes, et qui, par leur terminaison et leur origine, sont encore dépendantes des pluriels externes. Puis nous suivrons dans l'énumération des autres formes l'ordre que nous avons adopté, et nous les passerons successivement en revue en leur laissant le rang qui leur a été assigné.

§ 40. Forme فِعْلَانٌ (Sacy, § 857).

a. De فَعْلٌ, dont la racine n'est pas concave : جَحْلٌ « outre, » pluriel جِحْلَانٌ, Ibn Doreid, *Ichtiḳâḳ*, p. ٢٩, et d'autres dans Sîbaweihi (éd. citée), p. ١٩, l. 19 suiv. (Cf. p. ١١, l. 11.)

b. De فَعَلٌ : خَرَبٌ « oiseau mâle, » pluriel خِرْبَانٌ, Sîb. p. ٢, l. 13[1], où l'on trouve encore d'autres exemples; (*ult.* ى) à côté de فَتًى, aussi حَصًى « caillou, » pluriel حِصْيَانٌ, Harîri dans Sacy, *Anth.* ٧١, ٢.

c. De فَعْلَةٌ (ult. و), أَمَةٌ « servante », pluriel إِمْوَانٌ *Kâmil*, p. ٣٤, l. 9.

[1] Cf. aussi Moubarrad, *Kâmil*, p. ٣٤, l. 16.

d. De فِعْلٌ : شِقْذٌ « vice, » pluriel شِقْذَانٌ, Soyoûṭi, *Mizhâr*, t. II, p. 65; (deuxième redoublée) حِشٌّ « jardin, » pluriel حِشَّانٌ, *id. ibid.* (*méd. hamza*) رِئْدٌ « contemporain, » pluriel رِئْدَانٌ, Sîb. p. ٥, l. 15; (*ult.* و) صِنْوٌ « palmier, » plur. صِنْوَانٌ; *Ḥamâza*, p. ١٢٢, l. 3, et قِنْوٌ « branche de dattiers, » pluriel قِنْوَانٌ, *Coran*, VI, 99[1].

e. De فَعِيلٌ : وَلِيدٌ « enfant », pluriel وِلْدَانٌ, *Cor.* IV, 77; ظَلِيمٌ « victime d'une injustice, » pluriel ظِلْمَانٌ Sîb. p. ٢٢, l. 9, et les autres exemples donnés au même endroit.

f. De فَعُولٌ : قَعُودٌ « chameau de selle, » pluriel قِعْدَانٌ, *Ḥam.* ٩٣٣, v. 3; خَرُوفٌ « agneau mâle, » pluriel خِرْفَانٌ, Sîb. ٢٣, l. *ult.*; عَتُودٌ « jeune chevreau, » pluriel عِدَّانٌ pour عِتْدَانٌ, *Ḥam.* ٢٣١, l. 19; Sîb. ٢٣, l. ult.

g. De فِعَالٌ : سِوَارٌ « bracelet, » pluriel سِيرَانٌ, Sîb. ٢١, 16; صِوَارٌ « troupeau, » pluriel صِيرَانٌ, *id. ibid.*

h. De فَعَلَانٌ : كَرَوَانٌ « sorte de perdrix, » pluriel كِرْوَانٌ, Soyoûṭi, *Mizhâr*, II, p. 144 et 189.

i. De فَعِلَانٌ : ظَرِبَانٌ « sorte de chat, » pluriel ظِرْبَانٌ, Ibn Doreid, *Icht.* p. ١٩٤, l. 18.

[1] Ce sont d'ailleurs les deux seuls exemples qui soient dans ce cas. Cf. Tebr. *Had am.* loc. cit. Beid. *ad Cor.* loc. cit. et Sîb. p. ٥. l. 15.

§ 41. Forme فُعْلَانٌ (Sacy, § 858).

a. De فِعْلٌ : شِقْذٌ « vice », pluriel شُقْذَانٌ, Sîb. ٥, 16; صِرْمٌ « troupe, » pluriel صُرْمَانٌ *id. ibid.* (*méd. hamza*) ذئب « loup, » pluriel ذُؤْبَانٌ, Sîb. ٥, 13; (deuxième redoublée) زِقٌّ « outre, » pluriel زُقَّانٌ, Sîb. ٥, 13[1].

b. De فَعَالٌ : مَصَادٌ « sommet d'une montagne, » pluriel مُصْدَانٌ, *Ḥam.* p. ٧١٣, l. 3; Ibn Dor. *Icht.* ٢٥٥, 17.

c. De quelques noms de couleurs en أَفْعَلُ. Cf. dans Ibn Dor. *Icht.* p. ١٥٩, 5, où on lit : « دُهْمَانٌ est le pluriel de أَدْهَمُ, comme on dit سُودَانٌ, حُمْرَانٌ et دُهْمَانٌ, et cette formation n'est pas possible pour toutes les couleurs; on ne dit ni صُفْرَانٌ, ni خُضْرَانٌ. » On peut comparer la note de Tebrîzî ad *Ḥam.* p. ٧٥٢, l. 19, à propos du nom propre شُقْرَانٌ : « Et il se pourrait que ce fût le pluriel de أَشْقَرُ, comme أَحْمَرُ et حُمْرَانٌ, أَصْلَعُ et صُلْعَانٌ, seulement nous ne l'avons jamais entendu que comme nom propre. »

[1] Les Témîmites forment le pluriel de صِنْوٌ et de قِنْوٌ en صُنْوَانٌ et قُنْوَانٌ, cf. Ibn Doreid, *Ichtiḳâḳ*, p. ٣٢٢. Un autre exemple de la prédilection des Témîmites pour le *dhamma* est dans le fait mentionné, *id. ibid.* p. ٥٠, où il est rapporté que, tandis que dans le *Hedjaz* on dit سَمُرَةٌ, les Témîmites disent سُمْرَةٌ (nom d'une plante égyptienne).

§ 42. Passons maintenant aux véritables formes de pluriels internes.

1. — فَعالِلُ (Sacy, § 875).

Il ne faudrait ici régulièrement parler que des formes où la quatrième lettre est une répétition de la troisième, « redoublée, » disent les grammairiens arabes, « pour augmenter le mot » (لِإلحاق). Nous embrasserons cependant ici tous les pluriels de quadrilitères, qui ont ces mêmes voyelles dès qu'ils ne sont pas formés par l'addition d'un *mīm*, d'un *tā* ou d'un *yā* préfixes, ou par l'interposition avant ou après la voyelle longue d'un *wāw*, d'un *yā* ou d'un *hamza*. Il n'est pas de quadrilitère auquel cette forme ne soit applicable, et nous citerons seulement ici dans ce genre les mots dont le singulier est فُعالِلٌ, dont le pluriel ne diffère que par le changement du *dhamma* en *fatḥā*, et la suppression du *tanwīn*. Ainsi غُرانِقٌ « jeune homme charmant, » pluriel غَرانِقُ *Ḥam.* p. ٩٥٧, l. 8. Tebrîzî ajoute : « La différence entre le singulier et le pluriel consiste dans le *dhamma* et le *fatḥa* du *ghāīn;* et il en est de même dans les mots analogues, comme جُوالِقٌ « sac, » plur. جَوالِقُ ; قُلاقِلٌ « sorte de plante, » pluriel قَلاقِلُ. » Soyoûṭi, dans le *Mizhâr,* II, p. 139, consacre un paragraphe aux pluriels qui ne se distinguent de leurs singuliers que par le changement d'une voyelle : « On lit, dit-il,

dans le *Siḥāḥ* de Djaûhâri, دُلامِزٌ avec un *dhamma* pour signifier l'homme fort, pénétrant, et le pluriel est دَلامِزُ avec un *fatḥa;* de même وَرَشانٌ et كَرَوانٌ sont deux noms d'oiseaux; leur pluriel est كِرْوانٌ et وِرْشانٌ contre toute règle; et dans l'ouvrage intitulé *Nawādir* (les Raretés), d'Abou 'Amr Echcheibani, on trouve جُلادِحٌ « long, » dont le pluriel est جَلادِحُ [1]. » Les mots qui ont cinq lettres au singulier forment également ainsi leur pluriel, après être devenus quadrilitères par la suppression de leur dernière lettre [2]. Ainsi سَفَرْجَلٌ « sorte de pomme, » pluriel سَفارِجُ, Djaûhâri, *s.v.*; فَرَزْدَقٌ « bouchée, » pluriel فَرازِدُ, *Moufaṣṣal,* p. ٧٨, l. ١١; Alf. p. ٣٣٧, l. 5; جَحْمَرِشٌ « femelle du lièvre, » pluriel جَحامِرُ, *id. ibid.*

[1] Voici le texte : فى الصحاح الدُلامِز بالضمّ القوىّ الماضى والجمع دلامِز بالفتح والورشان والكروان طائران والجمع ورشان وكِروان على غير القياس وفى نوادر ابى عمرو الشيبانى الجُلادح الطويل والجمع جَلادح

[2] Quelquefois on supprime encore une autre lettre que la dernière, comme dans les pluriels de عنكبوت « araignée, » énumérés dans Beid. *ad Cor.* t. II, p. ٩٧, l. 20, où on lit: « et ses pluriels sont عَناكِيبُ ,عَناكِبُ ,عِكابٌ ,عِكَبَةٌ et أَعْكُبٌ. » D'ailleurs le *noûn,* dans les mots un peu longs, tombe facilement, et l'on est porté à le considérer comme une lettre ajoutée à la racine. On peut comparer dans tous les grammairiens arabes le paragraphe sur le نونٌ زائدة.

§ 43 : 2. — مَفَاعِلُ (Sacy, § 875).

Est le pluriel de tous les quadrilitères qui ont un *mīm* devant la racine, soit comme noms de lieu, soit comme noms d'instrument, et dont la deuxième radicale n'est pas suivie d'une voyelle longue. Cependant les poëtes emploient souvent, même dans ce dernier cas, مَفَاعِلُ pour مفاعيل, comme par exemple مَنَادِحُ « les pays spacieux, » pluriel de مَنْدُوحَةٌ, dans un vers cité Ibn Hichâm, *Sîr.* ٩٢٧, 16. Un certain nombre de mots qui, au singulier, n'ont pas de *mīm* préfixe, forment leur pluriel comme s'ils en avaient un ; exemples : شَيْخٌ « docteur, » pluriel مَشَايِخُ, Sacy, *Chrest.* t. I, p. ٥ ; قَيْلٌ « roi yamanite, » pluriel مَقَاوِلُ[1], Abou Tâlib *ap.* Ibn Hich. *Sîr.* ١٧٣, 3 ; *Ḥam.* p. ١٣٩, l. 8 ; فَقْرٌ « pauvreté, » pluriel مَفَاقِرُ, *Ḥam.* p. ٧٥١, *l. ult.* auquel Tebrîzî compare عَيْبٌ « vice, » pluriel مَعَايِبُ ; إِرْثٌ « héritage, » pluriel مَآرِثُ, « Divan d'Aboû Ṭâlib, » ms. Rif. Lips. 72, fol. 20 v° ; حُسْنٌ « beauté, » pluriel محاسن, Ḥar. ٨, ٢, avec le commentaire sui-

[1] Ces formes qui semblent venir de مفعل, et désignent néanmoins des individus, présentent quelque analogie avec מקום « lieu, » par lequel on exprime dans l'hébreu postbiblique l'idée de Dieu. Dans l'arabe de la décadence, on dit مَقَامٌ pour le sultan ou le Prophète. Cf. Geiger, *Lehrbuch der Mischna*, II, p. 118. On peut ajouter à ces rapprochements le mot سُلْطَانٌ lui-même.

vant : مَحَاسِن est le pluriel irrégulier de حُسْن, et on dirait le pluriel de مَحْسَن [1], il en est de même de مَلَامِح, pluriel de لَمْحَة « coup d'œil ; » de مَشَابِه, pluriel de شَبَه « ressemblance, » etc. عَوَز « nécessité », pluriel مَعَاوِز, Ḥar. p. ٢٢ ; لَحْمَة « miche de pain, » pluriel مَلَاحِم, Ḥar. p. ٢٩٤, 4 ; عَرُوس « épouse, » pluriel مَعَارِس, *Comm. ad* Ḥar. ٣٣٩, l. 19. Lorsque de مُؤْق « la prunelle de l'œil » on forme le pluriel مَآقٍ Ḥar. ٣٢, 16, on semble dériver ce mot d'une racine أقٍ. Cependant le duel مَأْقَان (et non مَأْقِيَان) prouve bien que la racine est مَأَق. Un exemple de cette forme produite par une forte contraction dans le mot est مَدَاع, donné comme pluriel du participe مُسْتَدْعٍ « celui qui appelle » dans Ibn 'Akîl *Comm. ad Alf.* ٣٣٨, l. 8.

§ 44 : 3. — أَفَاعِل (Sacy, § 875).

Est particulièrement le pluriel de أَفْعَل, lorsqu'il a reçu la force de nom (cf. Moubarrad, *Kâmil*, p. ٣٣, l. 4, éd. Wright, où sont cités de nombreux exemples). En général cette forme s'applique à tous les quadrilitères qui ont un *élif* placé devant la racine ;

[1] Cf. Samakhchâri dans l'*Anthol.* de M. de Sacy, p. ١٢٥, l. 2, et la glose empruntée à la marge du manuscrit, *ibid.* p. 303.



De أَلْنَدَدُ « prompt, » on dit أَلَدّ pour أَلْدَدُ, Ibn ʿAkîl *ad Alf.* ٣٣٨, 9. Enfin la forme أَفَاعِل est souvent employée comme « pluriel de pluriel ; » ainsi, أَسَاوِرُ, *Cor.* xviii, 30, est considéré comme un pluriel de أَسْوِرَة, pluriel de سِوَار « bracelet, » et de même أَرَاهِط comme un pluriel de أَرْهُط, pluriel de رَهْط « bande. »

§ 45 : 4. — تَفَاعِل (Sacy, § 875).

Est très-rare ; à l'exemple donné par M. de Sacy joignons تَنْضُب « nom d'un arbre dans le Ḥidjâz, » pluriel تَنَاضِب, Ibn Hichâm, *Sîr.* ٣١٩, l. 6 ; *Moufaṣṣal*, p. ٨٥, l. 15 ; تَرْقُوَة « le devant de la poitrine, » pluriel تَرَاقٍ, Wright, *A grammar of the arabic language*, t. I, p. 184.

§ 46 : 5. — يَفَاعِل.

Manque complétement dans M. de Sacy, et répond aux substantifs dans lesquels le *yâ*, placé en tête, est préfixe et où la seconde radicale est suivie d'une voyelle brève. Ainsi : يَعْمَلَة « chameau de race, » pluriel يَعَامِل, Ibn Dor. *Icht.* ٩٨, 18 ; يَلْمَع « foudre, » pluriel يَلَامِع, Ḥar. ١٠١, 5 ; يَرْمَع « sorte de joujou, » pluriel يَرَامِع, *id. ibid.* يَلَنْدَد « prompt », pluriel يَلَادّ pour يَلَادِد, Ibn ʿAkîl *ad Alf.* ٣٣٨, 9. Quand Ibn Dor. *Icht.* ٢٦٩, 10, cite تَجَابِر comme pluriel de تَجْبُورَة

« sorte d'oiseau mâle, » il emprunte sans doute ce pluriel à un poëte que les nécessités de la prosodie avaient empêché d'employer يَعَابِيرُ.

§ 47 : 6. — فَوَاعِلُ (Sacy, § 855).

a. De فِعْلٌ : إِصْرٌ « pacte, » pluriel أَوَاصِرُ, *Ḥam.* ٣٢١, 7.

b. De فَعْلَةٌ : طَلْقَةٌ « (nuit) tempérée, » plur. طَوَالِقُ Soy. *Mizhār*, II, p. 62, qui ajoute : « فَعْلَةٌ ne peut former le pluriel فَوَاعِلُ que dans un seul mot, quand on dit d'une nuit qu'elle est طَلْقَةٌ, c'est-à-dire qu'elle n'est ni froide, ni chaude, ni obscure, et au pluriel : طَوَالِقُ « des nuits [1]. »

c. De فَوْعَلٌ : كَوْكَبٌ « étoile, » pluriel كَوَاكِبُ, *Ḥam.* ١٨٩, 8; جَوْهَرٌ « perle, » pluriel جَوَاهِرُ, *Alf.* ٣٣٧, 6.

d. De فُعَالٌ : دُخَانٌ « fumée, » pluriel دَوَاخِنُ; عُثَانٌ « poussière, » pluriel عَوَاثِنُ, Soy. *Mizhār*, qui ajoute : « et ce sont les deux seuls exemples [2]. »

[1] Voici le texte : لم تأت فَعْلَةٌ على فواعل الّا فى حرف واحد لَيْلَةٌ طَلْقَةٌ لا حرّ فيها ولا قرّ ولا ظلمة وليالٍ طوالقُ

[2] C'est là d'ailleurs un fait tout à fait exceptionnel en arabe d'un *dhamma* se transformant dans sa demi-voyelle *wâw*. Les quelques cas de cette forme qui se trouvent en éthiopien, au contraire, répondent tout à fait à ces derniers. Ainsi ቆብዕ ፡ « mitre, » pluriel ቀዋብዕ ፡ ; ጾታ ፡ « ordre, espèce, » pluriel ጸዋትው ፡ etc.

§ 48 : 7. — فَيَاعِلُ.

Manque complétement dans M. de Sacy et est très-peu fréquent. Voici pourtant quelques exemples : ضاطِرٌ « corpulent, » pluriel ضَيَاطِرُ, Ibn Dor. *Icht.* ٣٧٩, 17 ; بيدق « un pion aux échecs, » pluriel بِيَادِقُ. *Journ. as.* 1853, t. I, 174 ; Har. p. ٥٣٥, *Comm.* صَيْرَفٌ « rusé, » pluriel صَيَارِفُ, *Alf.* ٣٣٧, 6.

§ 49 : 8. — فَعَاوِلُ.

Cette forme, omise par M. de Sacy, est très-rare, et je ne l'ai rencontrée que dans ضَيْوَنٌ « chat mâle, » pluriel ضَيَاوِنُ, *Mouf.* ١٨٣, 5. Elle n'a d'ailleurs été notée ici que pour faire pendant à فَعَاوِيلُ et surtout à فَعَاوِلَةٌ, qui sont plus fréquentes. Sa possibilité est, en dehors de ce mot, attestée par quelques cas en éthiopien, comme ኀጢአት፡ « péché, » pl. ኀጣውእ፡ et ክሳድ፡ « cou, » pluriel ክሳውድ፡

§ 50 : 9. — فَعَاعِلُ.

Ce pluriel de certains mots qui ont un *techdîd* sur la seconde radicale ne se trouve pas non plus mentionné par M. de Sacy. Des exemples sont : مُكَّآءٌ « espèce de moineau, » pluriel مَكَاكِىُّ, Imroûou'l-keis *Mo'al.* v. 80 ; عُوَّارٌ « paille dans l'œil, » pluriel عَوَاوِرُ, à cause de la longue pour عَوَاوِيرُ, *Ham.* ٨١٨, l. 4.

أَحادِيث « les traditions, » *Cor.* xii, 6, où Zamakhchâri dit dans son *Çomm.* (*Anthol. Gramm.* p. ١٢٩) : « أَحادِيث est un nom de pluriel; ce n'est pas le pluriel de أُحْدُوثَة. » Beidhâwi dit, à propos du même passage : « C'est un nom de pluriel de حَدِيث [1], comme أَبَاطِيل est un nom de pluriel de بَاطِل « futilité. » Il en est de même de أَقاوِيل donné comme pluriel à قَوْل « parole, » dans *Cor.* lxix, 44, où Beid. compare أَضاحِيك « des choses ridicules. »

§ 56 : 15. — تَفَاعِيلُ (Sacy, § 878).

Aux exemples provenant de singuliers en تَفْعِيل donnés par M. de Sacy, ajoutons-en quelques-uns empruntés à des singuliers en تِفْعَال. Ainsi تِمْثَال « ressemblance, » pluriel تَمَاثِيلُ, *Cor.* xxi, 53; تِنْبَال « court, » pluriel تَنَابِيل, Ibn Hischâm, *Sîr.* ٨٩٢, 8; تِقْصَار « petite chaîne, » pluriel تَقَاصِير, Motanebbi (éd. Diet.), ١٧, 11.

§ 57 : 16. — يَفَاعِيلُ (Sacy, § 878).

Je ne connais de cette forme que l'exemple déjà cité par M. de Sacy : يَنْبُوع « source, » pluriel يَنَابِيعُ, *Cor.* xxxix, 22.

[1] Cf. Beid. *Comm.* II, p. ٩, *ad* 23, 46, sur le même mot, où il dit : « C'est un nom de pluriel de حديث, ou bien un pluriel de أحدوثة. » Ce passage démontre très-nettement la différence entre ces deux termes techniques.

§ 58 : 17. — فَواعِيل (Sacy, § 378).

Citons seulement طُومارٌ « feuille pour écrire, » pl. طَواميرُ et قواليب, Har. ٢٥, 5, employé pour les besoins de la rime pour قَوالِبُ, pl. de قالِبٌ « moule. »

§ 59 : 18. — فياعيل.

Ne se trouve que dans quelques mots, comme شَيْطَانٌ « Satan, » pluriel شياطين, *Cor.* VI, 7; صيرف « rusé, » pluriel صياريف, *Mouf.* ١٨٣, 8.

§ 60 : 19. — فَعاوِيل.

N'a été mentionné que par analogie, sans que j'en aie jusqu'ici trouvé d'exemple; mais l'existence des formes فَعاوِلُ et فعاوِلَةٌ rend très-probable aussi l'existence de cette forme.

§ 61 : 20. — فَعاعِيل (Sacy, § 878).

Est le pluriel de tous les trilitères dont la deuxième consonne a un *techdîd* et est suivie d'une voyelle longue. Ainsi دِينارٌ pour دِنّارٌ « pièce d'or, » pluriel دَنانير, *Vie de Tîmoûr*, II, 102, 12; كلّاب « fourche, » pluriel كلاليب, *Mouf.* ٨٥, 13; عَقّارٌ « plante médicinale, » pluriel عَقاقيرُ, Ibn Khaldoûn, *Prol.* II, p. 202; عُوّار « paille dans l'œil, » pluriel عَواويرُ, *Fakîhat Elkholafa*, ٩٤, 3; زُنّيرَةٌ[1] « petit caillou, » pluriel زَنانير,

[1] Le singulier ne se trouve pas dans le Dictionnaire de Freytag; on le rencontre pourtant dans Ibn Hichâm, *Sîr.* p. ٢٥٩.

Ibn Hich. *Sîr.* notes, p. 68; سِكِّينٌ « couteau, » pl. سَكَاكِين, *id.* p, ١٤; تَنُّور « marmite, » pluriel تَنَانِيرُ, Ibn Dor. *Icht.* ٢١٥, 5; بِعْوَلٌ « espèce de vêtement, » pluriel بَعَاعِيل, Dozy, *Dict. des noms de vêtements*, p. 87; طَسُّوجٌ « chaux, » plur. طَسَاسِيجُ, Flügel, *Mâni*, notes, p. 131. Citons encore أَبَابِيل « troupes de chameaux, » *Cor.* cv, 5, où Beid. ajoute : C'est le pluriel de إِبَّالَة, d'autres disent : « Il n'a pas de singulier comme عَبَادِيدُ « rassemblement d'hommes, » et شَمَاطِيطُ « troupe [1]. »

§ 62 : 21. — فَعَالِيُّ (Sacy, § 878).

Est le pluriel régulier de tout singulier terminé par un *yâ* qui porte un *techdîd*, en exceptant ceux pourtant où le *yâ* exprime la notion de « relation » (نِسْبَةٌ) [2]. La présence de la terminaison féminine au singulier n'empêche pas l'emploi de ce pluriel, dont voici quelques exemples : أُمْنِيَّةٌ « chose désirée, » plur. أَمَانِيُّ, *Cor.* ii, 73; زُرْبِيَّةٌ « selle, » pluriel زَرَابِيُّ, *Cor.* lxxxviii, 16; كُرْسِيٌّ « trône, » pluriel كَرَاسِيُّ, *Alf.* ٣٣٩, 2; بُخْتِيٌّ « chameau du Khorâsân, » plur.

[1] Comparer, sur ce mot, notes ad Ibn Hich. *Sîr.* ٣٧, 7. M. Lane, dans son Dictionnaire arabe, *s. v.* le donne comme pluriel de إِبَّوْل, et compare عِجَّوْل « jeune veau, » pluriel عَجَاجِيل.

[2] Cf. Ibn 'Akîl ad *Alf.* ٣٣٩, l. 3, *infra*.

بَخَاتٍ, Ibn Ayâs *ap.* Arnold, *Chrest.* ٧٥, 13; عُلِيَّةٌ « puissance, » pluriel عَلَالِيٌّ, Ibn Dor. *Icht.* ٣٥, 1. On dit aussi إِنسانٌ « homme, » pluriel أَنَاسِيُّ[1], *Cor.* XXV, 51, où Beid. dit : « C'est le pluriel de إِنْسِيٌّ, ou de إِنسَانٌ, comme ظَرَابِيُّ est le pluriel de ظَرِبَانٌ « sorte de chat ; » seulement sa forme primitive est أَنَاسِينُ ; mais le *noûn* a été changé en *yâ*. » On ne nous fera pas un reproche de laisser de côté cette prétendue origine et de mettre seulement à profit le rapprochement qui est ici indiqué.

§ 63 : 22. — فَعَالِينُ (Sacy, § 878).

Cette forme, qui est seulement une variété de la forme فعاليل, a été distinguée par les grammairiens arabes, somme on le voit dans le *Mouf.* ٧٥, 4. Aux exemples qu'il cite, ajoutons عَرَانِينُ, Imroûou'l-keis, *Mo'al.* v. 77. Vers. *ap. Kâmil*, ١٠٥, 9.

§ 64 : 23. — فَعَالِلَةٌ (Sacy, § 879).

Appartient aux mêmes mots que فعاليل, et est particulièrement appliqué, ainsi que tous les pluriels analogues, aux termes étrangers. Voici quelques exemples en dehors de ceux donnés par M. de Sacy : خِضْرِمٌ « homme libéral, » pluriel خَضَارِمَةٌ, Ibn Hich.

[1] Et non pas أُنَاسِيٌّ, comme on lit dans le Dictionnaire arabe de Freytag. Cette faute a déjà été relevée par M. Ewald, en 1831, dans ses *Abhandlungen zur orient. und bibl. Litt.* (Göttingen, in-8°), p. 34.



Sîr. p. ٩٢٧; هِرْبِذٌ « mage, » pluriel هَرَابِذَةٌ, Tebr. *ad Ḥam.* ٧٢٥, 24; سِمْسَارٌ « agent d'affaires, » pl. سَمَاسِرَةٌ, Sacy, *Chrest.* III, p. 329; بَازْدَارٌ « fauconnier, » pl. بَزَادِرَةٌ, Makrîzi dans Sacy, *Chrest.* I, p. ٧٣; عَبْدُ ٱللّٰه, ou plus brièvement عَبْدَلٌ « Abdallah, » *nom pr.* pl. عَبَادِلَةٌ[1], *Mouf.* ٧, 17; c'est ici également qu'il faut rapporter العَمَالِقَةُ « les Amalécites, » Beid. II, ١٨٧, 3; Nöldeke, *Die Amalekiter,* dans *Orient u. Occident,* I, p. 643, suiv.

§ 65 : 24. — مَفَاعِلَةٌ (Sacy, § 879).

On peut comparer sur cette forme mentionnée par M. de Sacy, sans exemples à l'appui, Moubarrad, *Kâmil*, p. ٤٥, l. ult. et ٤١, 1, suiv. Aux exemples qu'il cite ajoutons مَلْأَكٌ « ange », pl. ملائكة, *Cor.* II, 28 et ailleurs[2]; et قيل « prince himyamarite, » pl. مقاولة, Tebr. ad *Ḥam.* ١٩٩, 10. Remarquons encore que cette forme, assez rare en arabe, est une des plus usitées en éthiopien.

§ 66 : 25. — أَفَاعِلَةٌ (Sacy, § 879).

N'appartient régulièrement qu'aux mots étrangers

[1] Ce pluriel s'applique aux trois plus célèbres des ʿAbd allah : ʿAbd allah ben ʿOmar, ʿAbd allah ben ʿAbbas, et ʿAbd allah ben Masʿoûd.

[2] Beid. ajoute *ad Cor.* II, 28 : ملائكة est le pluriel régulier de مَلْأَك, comme شمائل, de شَمْأَل, et le *tâ* est pour le féminin du pluriel.



(*Mouf.* ٨٥, 16). Ainsi أُرْكُونٌ (ἄρχων), pluriel أَرَاكِنَةٌ « les démons, » *Fihrist* ap. Flügel, *Mâni*, p. 58; أَرَاتِقَةٌ « les hérétiques, » dans les manuscrits chrétiens. Cf. cependant aussi أَسَاوِرَةٌ « les bracelets, » *Cor.* XLIII, 53, où Beid. lui-même remarque que la terminaison féminine remplace la voyelle longue, qui devrait précéder la dernière radicale.

§ 67 : 26. — تَفَاعِلَةٌ (Sacy, § 879).

A تِلْمِيذٌ « élève, » pluriel تَلَامِذَةٌ, ajoutons تِنْبَالٌ « court, » pluriel تَنَابِلَةٌ, *Ham.* ٣٢٩, 9.

§ 68 : 27. — يَفَاعِلَةٌ.

N'a été mentionné ici que pour servir de pendant à يَفَاعِلُ et à يَفَاعِيلُ. Cf. ce que nous avons dit au sujet de فَعَاوِيلُ.

§ 69 : 28. — فَوَاعِلَةٌ.

Également particulier aux mots étrangers. Cf. *Mouf.* ٨٥, 15. On en trouve quelques exemples en éthiopien : ቆብዕ ፡ « mitre, » pluriel ቀዋብዕት ፡; ኮከብ ፡ « étoile, » pluriel ከዋክብት ፡.

§ 70 : 29. — فَيَاعِلَةٌ.

Est aussi très-rare et se retrouve, en arabe, dans صَيْقَلٌ « polisseur, pluriel صَيَاقِلَةٌ, Har. *Comm.* ٥٨٥, 5,

et en éthiopien, dans ሰይጣን፡ « Sâtan, » pluriel ሰያጣንት፡.

§ 71 : 30. — فَعَاوِلَةٌ.

Des exemples de فعاولة sont حَزَوَّرٌ « jeune homme robuste, » pluriel حَزَاوِرَةٌ. ʿAmr ben Kolth. *Moʿal.* v. 93; جِلْوَازٌ, « sorte de questeur, » pluriel جَلَاوِزَةٌ, Ḥar. ٣٣٩, 12. Comme toutes les formes qui ont la terminaison féminine, celle-ci est plus fréquente en éthiopien. Ainsi ቀሲስ፡ « vieillard, » pluriel ቀሳውስት፡; ብሔር፡ « espace, » pluriel በሓውርት፡, etc.

§ 71 : 31. — فَعَاعِلَةٌ.

Se trouve dans quelques mots seulement, comme تُبَّعٌ « prince yamanite, » pluriel تَبَابِعَةٌ[1], Ḥar. *Comm.* ٥٤٩, 17; جَبَّارٌ « l'Orion, » pluriel جَبَابِرَةٌ. Souheili ap. Wüst. Notes à Ibn Hichâm, *Sîrat*, p. 187.

§ 73 : 32. — فَعَالَى (Sacy, § 863).

Nous avons déjà vu, § 52, que cette forme prend la place de فَعَائِلُ dans les mots empruntés à des racines dont la troisième lettre est faible. Nous avons vu que les grammairiens arabes expliquent cette transformation comme la conséquence d'une interversion affectant les deux dernières lettres. On arrive aussi à cette forme فَعَالَى, en prenant pour

[1] Qui ne s'applique qu'aux trois princes mentionnés, *loc. cit.*

point de départ فعالِىٌّ, par une suite de changements qui sont décrits dans Sîb. éd. cit. p. ٢٤, l. 12 et suiv. On trouve la même explication dans Soyoûṭi, *Mizhār,* au sujet du mot صَحْرَاء « terre sablonneuse, » pluriel صَحَارَى. La forme primitive, dit-il, est صَحَارِيٌّ; on supprime le premier *yā*, on change le second en *élif*, et l'on dit صحارَى, avec un *fatḥa* sur le *rā*, pour que l'*élif* ne soit pas supprimé quand on met le *tanwīn*....[1] Ici donc la terminaison ـَى n'a qu'une ressemblance apparente avec celle du féminin, et cette forme ne constitue pas une exception à la règle que nous avons posée, qui ne reconnaît la désinence féminine au pluriel que pour les mots auxquels elle manque au singulier. On peut voir aussi la même explication de cette forme dans Tebr. ad *Ḥam.* p. ٣٧٩, 5 suiv.

Aux exemples donnés par M. de Sacy ajoutons أَيِّمٌ « femme célibataire, » pluriel أَيَامَى, *Coran*, xxiv, 32, et *Ham.* ١٧٩, 19, où la note de Tebrîzî est très-intéressante; يَتِيمٌ « orphelin, » pluriel يَتَامَى, *Coran*, ii, 77, où Beid. compare نَدِيمٌ « convive, » pluriel ندامَى; أَسِيرٌ « prisonnier, » pluriel أُسارَى, Beid. ad *Coran*, ii,

[1] Comme dans فَعالٍ, par exemple pour فَعالِى. Voici le texte du passage : واصل الصحارَى صحارِىٌّ حذفوا اليا الاولى وابدلوا من الثانية الفا فقالوا صَحَارَى بفتح الراء لتَسْلَمَ الالفُ من الحذف عند التنوين

79; قادِمَة « le devant, » pluriel قَدَاىَ, Sacy, *Chrest.* II, 371; حَوْلَى « la tour, » pluriel حَوَالَى, *Fakihat elkhol.* ٣٢, 3[1].

§ 74 : 33. — فُعالَى.

N'est qu'une autre prononciation de فَعالَى, employée dialectiquement dans quelques mots. On lit dans le *Chāfiyā*, ms. Dresd. 242, fol. 18, l. 3 : « Quatre mots prennent un *dhamma* : ce sont كُسالَى « paresseux[2], » سُكارَى « ivres[3], » عُجالَى « prompts » et غُيارَى « jaloux. » Un des lecteurs du *Coran*, Ibn 'Amr, lit أُسارَى « captif, » II, 79, comme pluriel de أسير. Cf. aussi فَرْدٌ « unique, » pluriel فُرادَى, *Coran*, VI, 93, où Beid. prétend à tort que la terminaison ـَى est celle du féminin.

§ 75 : 34. — أَفْعَالٌ (Sacy, § 853),

la plus usitée de toutes les formes de pluriels internes. A la nomenclature de M. de Sacy, d'ailleurs très-complète, joignons :

a. De فَعَلَةٌ : شَعَفَةٌ « sommet d'une montagne, » pluriel أَشْعافٌ, *Ḥam.* ١٣٠, 22.

[1] Dans ce passage, on lit حَوَاليه avec le suffixe de la troisième personne du singulier, et il faut prononcer la diphthongue *ei*. Si nous avions la terminaison féminine, il n'en serait pas ainsi, et le *yâ* se changerait en *élif*. Cf. d'ailleurs à ce sujet Ewald, *Ausf. Lehrb.* § 266 *e*.

[2] Cf. *Cor.* IV, 141.

[3] Cf. *Cor.* IV, 46; XXII, 2.

b. De فِعَالٌ : إِنَاءٌ « vase, » pluriel آنَاءٌ, *Cor.* VI, 25.

c. De فَعَالَةٌ : ثَلَاثَةٌ « trois, » pluriel اثلاث, *Ḥam.* ٢٣٧, 51.

d. De فَعُولٌ (*alt.* و), فَلُو « étalon, » pluriel أَفْلَاءٌ, Sîb. ٢٤, 3, et عَدُوٌّ « ennemi, » pl. أَعْدَاءٌ, *Ḥam.* ٢٣٧.

e. De فَعِيلٌ : شَرِيرٌ « mauvais, » pl. أَشْرَار, *Id. ibid.* l. 19. Tebr. ajoute : « C'est un pluriel irrégulier. » Citons, enfin, أَمْشَاج « mélange, » *Coran*, LXVII, 2, dont Beid. dit : « C'est un pluriel de مَشَج ou de مِشْج, ou de مَشِيجٌ ; » d'autres disent : « Un singulier comme اشعار « la science, » et أَكْيَاش « vêtement de soie et de laine ; » et أَنْعام « troupe de chameaux, » *Cor.* XVI, 18, que Beid. appelle un « nom de plur. » Ce sont là des exemples du pluriel employé pour désigner une idée abstraite comme en hébreu.

§ 76 : 35. — أَفْعِلَةٌ (Sacy, § 854).

a. De فاعل (*ult.* ى) : وَادٍ « vallée, » pluriel أَوْدِيَةٌ. *Coran*, XIII, 18.

b. De فَعْلٌ : نَجْدٌ « élévation de terre, » pl. أَنْجِدَةٌ, *Ḥam.* ٩١٥, *l. ult.* Tebrîzî dit que c'est un pluriel de pluriel, dont l'intermédiaire est نِجادٌ.

c. De فَعَلٌ (*ult.* ى, sans prolongation). Soyouṭi dit à ce sujet dans le *Mizhār,* II, 61 : « Il n'y a pas de mot dont l'*élif* soit sans *meddā* (مقصور), qui forme

le pluriel أَفْعِلَةٌ, particulier aux mots qui ont un *meddā*, excepté قَفًا « l'occiput, » pluriel أَقْفِيَةٌ, de même qu'on dit de باب « porte, » le pluriel أَبْوِبَةٌ et de نَدًى « l'extrémité, » le pluriel أَنْدِيَةٌ; et نداء, avec un *meddā*, est rare[1]. »

§ 77 : 36. — أَفْعُلٌ (Sacy, § 852).

a. De فِعَلٌ : ضِلَعٌ « monticule, » pl. أَضْلُعٌ, Sîb. ۴, 7.

b. De فَعْلَةٌ : أَمَةٌ « servante, » plur. آمٍ, *Kamil*, ۳۴, bien qu'on lise dans la même page : فَعَلَةٌ ne peut pas former le pluriel أَفْعُلٌ.

c. De فِعْلَةٌ : نِعْمَةٌ « bienfait, » *Coran*, XVI, 113, où Beid. dit : « formé sans tenir compte du *tā* ; » شِدَّةٌ « force, » pluriel أَشُدٌّ « la maturité, *Coran*, VI, 158.

d. De فَعَلَةٌ : أَكَمَةٌ « colline, » pluriel آكُمٌ, Sîb. ۱۰, 19; ناقة « chameau, » pluriel أَنْيُقٌ, *id. ibid.*

§ 78 : 37. — أَفْعِلَاءُ (Sacy, § 860).

Aux exemples cités par M. de Sacy j'ajouterai

[1] Voici le passage : ليس فى كلامهم مقصورٌ جُمِعَ على افعلةٍ بما يُجْمَعُ الممدود الّا قفًا وأقفية كما جمعوا بابا وابوبة وندًا واندية ونداء شاذ. Cf. aussi *Ḥam.* p. ۹۸۷, 7, et le *Comm.* de Tebrîzî; Ḥar. p. ٥; notes au *Sîr.* d'Ibn Hichâm, p. ۱۴۷.

شديد « fort, » pluriel أَشِدَّاءُ, *Coran*, XLVIII, 29; نَبِيٌّ « prophète, » pluriel أَنْبِيَاءُ, *Cor.* IV, 91; دَعِيٌّ « d'une origine suspecte, » pluriel أَدْعِيَاءُ, *Coran*, XXXIII. 4; نصيبٌ « part, » pluriel أَنْصِبَاءُ, Sîb. ٣٢, 7, qui cite également خَمِيسٌ « cinquième, » pluriel أَخْمِسَاءُ et رَبِيعٌ « printemps, » pluriel أَرْبِعَاءُ.

§ 79 : 38. — أَفْعُولٌ

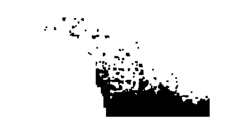
est une forme très-rare, dont voici quelques exemples : مالكٌ « possesseur, » pluriel أُمْلُوكٌ, signifiant spécialement « les rois de Himyar; » Ibn Dor, *Icht.* p. ١٧; حَبَشٌ « éthiopiens, » pluriel أُحْبُوشٌ, *idem*, ١١٩, 6. Selon quelques grammairiens, dont l'opinion est répétée, *ibid.* ٢٥٣, 3, أُفْنُونٌ serait aussi un pluriel de فَنٌّ « espèce[1]. »

§ 80 : 39. — فُعُولٌ (Sacy, § 846).

a. De فِعْلٌ : ضِلْعٌ « monticule, » pl. ضُلُوعٌ, Sîb. ٤, 6, et إِرَمٌ « pierre sépulcrale, » pluriel أُرُومٌ, *id. ibid.*

b. De فَعْلَةٌ : بَدْرَةٌ « œil brillant, » pluriel بُدُورٌ,

[1] On pourrait en dire autant de خَدٌّ, أُخْدُودٌ et اخاديد « fossé. » Ibn Hicham, *Sîr.* p. ٢٥. Cette forme, d'après les exemples qui en sont cités, et l'analogie de l'éthiopien, paraît avoir été surtout usitée chez les Himyarites. C'est sans doute pour cela que leur dernier roi, Dhou Nowâs, est appelé صاحبُ الاخدودِ. Ibn Hich. *Sîr.* p. ٢٥, 8. Cf. aussi أُصحاب الأُخدود, *Cor.* LXXXV, 4.



Sîb. v, 2; مَأْنَةٌ « hypocondre, » pluriel مُؤُونٌ, *id. ib.* دَوَاةٌ « encrier, » pluriel دُوِيٌّ, Sacy, *Chrest.* II, 333.

c. De فَعَال : عَنَاق « chèvre, » pluriel عُنُوقٌ, Sîb. ٢٢, *ult.* سَمَاء « ciel, » pluriel سُمِيٌّ, *ibid.* ٢٣, 5.

d. De فَعُال. A ce sujet, on lit dans Soy. *Mizhār,* II, 65: « فَعُال ne forme son pluriel en فُعُول que dans trois mots, avec *fatha* au singulier et *dhamma* au pluriel : ainsi عَذُوبٌ « celui qui a soif, » pluriel عُذُوبٌ ; زَبُورٌ « écrit, » pluriel زُبُورٌ ; تَخُومٌ « village limitrophe, » تُخُومٌ. »

§ 81 : 40. — فِعُولٌ.

C'est là une simple variété de la forme précédente dans les mots dont la dernière radicale est un *wāw* ou un *yā;* ainsi de حَلْيٌ « parure, » on dit حُلِيٌّ ou حِلِيٌّ, *Coran,* VII, 146, où Beid. constate que plusieurs lecteurs adoptent cette dernière leçon, de même que, pour دَلْوٌ « urne, » on dit دِلِيٌّ ; de même de باك « pleureur, » on dit بِكِيٌّ, *Coran,* XIX, 54; de عَصًى « bâton, » عِصِيٌّ, *Coran,* LIV, 12; de plus un certain nombre de mots dont la deuxième radicale est un *yā*, en subissent l'influence sur la voyelle qui précède, et font au pluriel فِعُولٌ, au lieu de فُعُولٌ, particulièrement dans la leçon reçue, dans la vulgate du *Coran.* Ainsi شِيُوخ « les docteurs, » *Coran,* XL,

69; بيوتٌ «les maisons,» *Coran*, XVI, 70; جيوبٌ «l'intérieur d'un vêtement,» *Coran*, XXIV, 31; عيونٌ «les yeux,» *Coran*, LIV, 12. Remarquons que dans l'arabe vulgaire la forme avec *kesrā* s'est tout à fait substituée à la forme avec *dhamma*.

§ 82 : 41. — فِعالٌ (Sacy, § 845).

a. De فَعْلَةٌ : رِهْمَةٌ «pluie fine,» pluriel رِهامٌ ; لَقْحَةٌ «chamelle qui nourrit,» pluriel لِقاحٌ, au sujet duquel nous avons déjà vu qu'il est pour لِقَحٌ. Il en est de même de رِهامٌ, allongement de رِهَمٌ.

b. De فُعَلاءُ. Soyouṭi dit, dans le *Mizhār*, II, 55 : Il n'y a dans la langue aucun singulier en فُعَلاءُ qui fasse son pluriel en فِعالٌ, excepté نُفَسَاءُ «pourpre,» et عُشَرَاءُ «chamelle qui porte dans le dixième mois.» Le pluriel عِشارٌ se trouve, d'ailleurs, *Cor*. LXXXI, 4.

c. De فُعْلَى : أُنْثَى «femme,» pluriel إِناثٌ, Sib. ٢٥, 3.

d. De فاعل : راجِل «fantassin,» pl. رِجال, *Cor*. II, 240, Beid. ajoute : comme قائم «debout,» et قِيامٌ ; عابِدٌ, pl. عِبادٌ, *Coran*, XXV, 64, Beid. dit : comme تاجر «marchand,» pl. تِجارٌ ; كافِتٌ «celui qui accapare,» pluriel كِفاتٌ, *Coran*, LXXVII, 25, Beid. dit : comme صائم «celui qui jeûne,» pluriel صِيامٌ ; حادٌ «hôte,» pluriel حِلالٌ, Souheir, *Mo'al*. v. 45, où le

commentaire, donné par Arnold, compare صاحِبٌ, pluriel صِحابٌ.

e. De فُعالٌ : دُخانٌ, pl. دِخانٌ, Soyouṭi, *Mizh.* II, 179. En marge du manuscrit se trouve également cité صُغارٌ « petit, » pl. صِغار.

f. De فَعالَةٌ : دَجاجَةٌ « coq, » pl. دِجاجٌ, Sîb. ٣٩, ١٢.

g. De فِعلانٌ : ضِبعانٌ « mâle de l'hyène, » pluriel ضِباعٌ, Ibn Dor. *Icht.* p. ١٩٥, qui ajoute : « Contre toute règle; et l'on ne dit pas ضِباعِينٌ. »

h. Des deux adjectifs en فَيْعِل (méd. ى) عَيِّلٌ « qui est de la maison, » pl. عِيالٌ, *Coran*, LII, 3, et جَيِّدٌ « bon, » pl. جِيادٌ, *Coran*, XXXIII, 30.

i. D'un certain nombre d'élatifs en أَفْعَلُ : أَعْشَى « aveugle, » pl. عِشاءٌ, *Cor.* XII, 16, comme variante; أَجْحُسُ « année stérile, » pluriel جِحاسٌ, Tebr. ad *Ḥam.* ٧٤٠, 4; أَبْرَقُ « terre dure, » pl. بِراقٌ, Ibn Dor. *Icht.* ٣٩٥, v. 3; أَعْجَفُ « maigre, » pl. عِجافٌ, Dj. *s. v.*

§ 83 : 42. — فَعِيلٌ (Sacy, § 864).

On trouve une énumération très-complète des mots qui reçoivent cette forme dans Tebrîzî ad *Ḥam.* p. ٤٣٥, l. 19 suiv. à propos de عادٍ « coureur, » pluriel عَدِيٌّ. Ajoutons-y seulement نَخْلٌ « palmier, » pluriel نَخِيلٌ, *Cor.* XVI, 11.

§ 84 : 43 et 44. — فُعّال et فُعَّل (Sacy, § 847).

Deux formes congénères, déjà réunies dans un même paragraphe par M. de Sacy. On trouve la forme فُعّال venant d'un participe présent au féminin dans صُدّاد, pluriel de صَادَّة « une femme qui détourne le visage, » dans un vers que cite l'*Alf.* ٣٣٢, 7. Une autre irrégularité distingue les mots ذفيف « épée tranchante, » pluriel ذُفَّف. Ibn Hicham, *Sîr.* p. ٥٥٣, et خريدة « jeune fille chaste, » pluriel خُرَّد, Motanebbi, ٧, 13.

§ 85 : 45. — فُعَال.

Au sujet de cette forme non mentionnée par M. de Sacy et que Beidhâwi n'admet pas au nombre des pluriels (cf. § 33), on lit dans le *Mizhār* de Soyouṭī, II, 53 : « Elkali dit dans ses *Amâli* (annotations, cf. Hadji-Khalfa, n° 1230) : فُعال n'est employé comme pluriel que dans un petit nombre de mots, comme رُباب, pluriel de رُبَّى « celle qui a mis récemment au monde; » des chameaux جُفال, c'est-à-dire « nombreux; » des chameaux كُباب, c'est-à-dire « nombreux; » فُرار, pl. de فُرَّى « jeune vache, » et بُرَاء, plur. de بَرِى « libre. » Sikkit, Seirafi et d'autres disent : « Il n'y a pas d'autres pluriels en فُعال, que تُؤام, pluriel de تَوْأَم « jumeau; » une brebis رُبَّى, et des brebis رُباب; ظِئْر « qui nourrit l'enfant d'un

autre, » pluriel ظُؤَارٌ ; عَرَقٌ « un os sans chair, » pluriel عُرَاقٌ ; رَخْلٌ « jeune agneau, » pluriel رُخَالٌ et فَرِيرٌ « jeune vache, » pluriel فُرَارٌ, et il n'y en a pas d'autres..... Ibn Khalaweihi dit dans le *Kitāb Leisa* (livre intitulé : « Il n'y a pas, » H. K. nº 10443) : « La forme فُعَالٌ n'est applicable qu'à dix mots. » Parmi ceux qu'il cite, contentons-nous de ceux que nous n'avons pas encore. Ce sont : نَذْلٌ « méprisable, » pluriel نُذَالٌ ; رَذْلٌ « *idem*, » pluriel رُذَالٌ ; ثَنِيٌّ « jeune chameau, » pluriel ثُنَاءٌ ; بِسْطٌ « chamelle avec son petit, » pluriel بُسَاطٌ ; « cela fait en tout treize. » Zamakhchari ajoute dans les vers qu'il cite, عُوَامٌ, dans le sens de عُرَاقٌ[1]. » On peut encore augmenter cette liste

[1] Voici le texte complet de ce passage : قال القالى فى أماليه لم يأت من فُعالٍ جمعا الّا احرفٌ قليلة جدّا مثل رباب جمع رُبَّى وهى الحديثة النتاج ونَعَم جُفال كثيرة ونَعم كُناب كثيرة وفُرار جمع فُرَّى هو ولد البقرة وبُرَاء جمع بِرِئٌ وقال السكّيت والسيرافى وغيرهما لم يأت شئ من الجمع على فُعال الّا احرف تُؤام جمع تَوْأَم وشاة رُبَّى وغنم رُباب وظُئر وظُؤار وعرق وعراق ورِخل ورخال وفرير وفرار ولا نظيرَ لها وقال الزجاجىّ فى اماليه لم يجىء من الجموع فى كلام العرب على فُعال الّا ستّة احرف وذَكَرَ الستّة التى ذكرها السيرافى بعينها وقال ابن خالويه فى كتاب ليس لم يُجْمع على فُعال الّا نحوَ عشيرة احرف عرق وهو اللحم على العظم وعراق ورخل من اولاد الضأن ورخال وشاة رُبَّى ورُباب

par des mots comme إِنْسَانٌ « homme, » pluriel أُنَاسٌ[1], Cor. vii, 160; سَفْرٌ « trace, » pluriel سُفَارٌ, Ibn Dor. Icht. ١٠٣, 22; جُذَاذَةٌ « fragment, » plur. جُذَاذ, Waḥadi ad Motanebbi, ١١٤, 1; ثَرْدَةٌ et ثَرْبَةٌ « deux noms de vêtements, » pl. ثُرَادٌ et ثُرَاب, Dozy, Dict. p. 105.

§ 86 : 46. — فُعولةٌ (Sacy, § 865).

Voici encore quelques exemples : حَمْلٌ « fruit, » حُمُولَةٌ, Ham. ١٤٧, 7; صَقْرٌ « aigle, » pluriel صُقُورَةٌ, Mouf. ٧٤, 1.

§ 87 : 47. — فَعَالَةٌ.

N'est dû qu'à un prolongement de la syllabe accentuée dans la forme فَعَلَةٌ, dont il sera question plus loin. Cette forme, très-fréquente en éthiopien comme pluriel du participe présent actif, ne semble s'être conservée en arabe que dans صَحَابَةٌ « compagnons, » que les lexicographes indigènes donnent comme un pluriel de صَاحِبٌ. (Cf. Sacy, § 866.)

وتَوْأَمٌ وتُوَامٍ وفرير وفرار وهو ولد الظبية ونذل ونذال ورَذْلٌ
رذال وثَنىٌ وثُنَاءٌ وهو الولد الذى بعد البكر وناقة بِسط والجمع
بلط فحصل من مجموع ما ذكروه ثلاثة عشر كلمةً وزاد فى
العُراق وهو بمعنى عوّام له ابيات فى الزمخشرى. Remarquons qu'
des exemples empruntés à Khalaweihi doit avoir été omis pa
copiste; car il n'en a que neuf, au lieu de dix annoncés.

[1] Qui est ensuite abrégé en ناس.

§ 88 : 48. — فِعَالَة (Sacy, § 866).

Cette forme, plus fréquente, se retrouve dans فَحْلٌ « étalon, » pluriel فِحَالَةٌ, Sîb. ۲, ۱; ذَكَرٌ « mâle, » pluriel ذِكَارَةٌ, *id. ibid.* بَكْرٌ « jeune chameau, » pluriel بِكَارَةٌ, Ibn Dor. *Icht.* ۳۱, ۱; جَمَلٌ « chameau, » pluriel جِمَالَةٌ, Beid. II, ۳۷۹, l. *ult.* نَاهِبٌ « bandit, » pluriel نِهَابَةٌ, Koseg. *Chrest.* p. ۱۳۲; أَمِيرٌ « émir, » pl. إِمَارَةٌ très-fréquent dans le roman d'Antar.

§ 89 : 49. — فُعَلَاءُ (Sacy, § 859).

a. Est aussi formé, mais rarement, de فَعِيلٌ, ayant le sens passif comme قُتَلَاءُ, pl. de قَتِيلٌ « tué, » et أُسَرَاءُ, pluriel de أَسِيرٌ « prisonnier. » Cf. *Mouf.* ۷۹, 4. Quant à فَعِيلٌ, provenant de racines concaves ou défectueuses, voici ce qu'en dit Soyouṭi dans le *Mizhār,* II, 51 : « فَعِيلٌ et فُعَلَاءُ ne se trouvent dans les racines terminées par un *ya* que dans نَفِيٌّ « rejeté, » et نُفَوَاءُ.... et فعيل dans une racine dont la seconde radicale est redoublée ne forme jamais son pluriel en فُعَلَاءُ; tout cela d'après Ibn Doreid, dans la *Djamhoura;* cependant quelqu'un fait, d'après Sîbaweihi, une exception pour شديد « fort, » et شُدَدَاءُ [1].

[1] Voici le passage : لم يجئ فعيلٌ وفُعَلَاءُ من بنات الياء الّا

b. De فَعْل : نَدْبٌ « prompt, » pluriel نُدَبَاءُ, Tebr. ad *Ham*. ٣٥٩, 9; سَمْحٌ « bienfaisant, » pluriel سُمَحَاءُ, *Mouf*. ٧٧, 4.

c. De فَعَال : شَجَاعٌ « brave, » pluriel شُجَعَاءُ, Chaf. ms. Dresd. fol. 16 v°, l. 4; جبان « lâche, » *id. ibid.* ligne 6.

§ 90 : 50. — فَعَلَةٌ (Sacy, § 848).

On lit dans le *Mizhār* de Soyouṭi, II, 83 : « On ne connaît فَعَلَةٌ comme pluriel de فَعِيل que dans سَرِىٌّ « généreux, » pluriel سَرَاةٌ. » Ibn Dor. *Icht*. ١١٩, 6, حبشة « les Éthiopiens, » comme un pluriel irrégulier.

§ 91 : 51. — فُعَلَةٌ (Sacy, § 849).

N'est qu'une variété de la forme précédente quand فاعِل vient d'une racine défectueuse. Il semble que le *dhamma*, mis en tête, doive faire équilibre à la faiblesse intérieure de la racine[1].

نَقِىٌّ وَنُقَوَاءُ ذكر ذلك ابو زيد كذا فى الجمهرة لم يجى فعيل فى المضاعف مجموعا على فُعلاء كذا في الجمهرة قال بعضهم الآحرف واحد احكاه سيبويه شديد وشُدَدَاءُ. Cf. cependant aussi وُدَدَاءُ, pluriel de وَدِيد « aimé. » *Mouf*. ٨٩, 12.

[1] C'est sans doute le même motif qui fait employer irrégulièrement de قَرْيَةٌ « bourg, » le pluriel قُرًى, *Cor*. xxxiv, 17; et de لِحْيَةٌ « mâchoire, » et حِلْيَةٌ « parure, » لُحًى et حُلًى, au lieu de لِحًى, et حِلًى. *Alf*. ٣٣٣, 9.

§ 92 : 52. — فِعَلَةٌ (Sacy, § 850).

a. De فَعُلٌ : رَجُلٌ « homme, » pluriel رِجَلَةٌ, Sîb. ٣, 11.

b. De فَعِيلٌ : جَلِيلٌ « élève, » pluriel جِلَّةٌ, pour جِلَلَةٌ, 'Amr ben Kolth. *Moʿal.* v. 69.

§ 93 : 53. — فِعْلَةٌ (Sacy, § 851).

D'après Ibn 'Akil *ad* Alf. ٣٣١, « cette forme n'appartient à aucun singulier, et on retient les exemples. » La liste de M. de Sacy est très-bien faite; ajoutons-y seulement نِسْوَةٌ « les femmes, » *Cor.* XII, 30, où Beid. remarque : « C'est un nom de pluriel de اِمْرَأَةٌ. »

§ 94 : 54. — فُعَلٌ (Sacy, § 841).

a. De فُعَلَةٌ : تُخَمَةٌ « indigestion, » pluriel تُخَمٌ, Sîb. ٨, l. *ult.* تُهَمَةٌ « soupçon, » pl. تُهَمٌ *id. ibid.* et Fakhri, *ap.* Sacy, *Chrest.* I, p. ٩.

b. De أَفْعَلُ, non pas employé comme élatif, mais comme adjectif dans un seul mot que mentionne Soyouṭi dans le *Mizhār,* II, 83. C'est أَدْرَعُ, pluriel دُرَعٌ « les nuits 15-18 du mois. » D'après Soyouṭi, ce serait pour assimiler ce mot à ceux d'ailleurs employés pour les autres périodes de trois jours. L'erreur du dictionnaire de Freytag, qui donne دُرْعٌ, n'a

pas été reproduite par M. Barbier de Meynard, dans son édition de Mas'oudi, *Les Prairies d'or*, III, p. 429, où on lit دُرَعٌ.

§ 95 : 55. — فِعَلٌ (Sacy, § 844).

Est abrégé de فِعَالٌ dans un certain nombre de substantifs, dont le singulier est فَعْلَةٌ. On lit à ce sujet dans Soyouṭi, *Mizhār*, II, 46 : « Abou 'Obeid dit dans le غريب المصنّف (« Étrangetés des écrivains, » Hadji Khalfa, n° 8621) : فَعْلَةٌ ne fait au pluriel فِعَلٌ que dans trois mots : بَضْعَةٌ « miche de pain, » pluriel بِضَعٌ ; بَدْرَةٌ « œil perçant, » pl. بِدَرٌ et هَضْبَةٌ « goutte de pluie, » pl. هِضَبٌ[1]. Le *Ṣiḥaḥ* de Djaûhâri ajoute, d'après El 'Aṣma'i قَصْعَةٌ « bouclier, » pl. قِصَعٌ ; حَلْقَةٌ « anneau, » pl. حِلَقٌ ; حَيْدَةٌ « côté apparent, » pl. حِيَدٌ ; عَيْبَةٌ « vice, » pluriel عِيَبٌ ; le *Moudjammil* donne de plus ثَلَّةٌ « troupeau de brebis, » pluriel ثِلَلٌ[1]. Rattachons-y également قَصْرَةٌ « cou, » pl. قِصَرٌ, Beid. *ad Coran*, II, ٣٧٩, 11 ; حاجَةٌ « besoin, » pl. حِوَجٌ, *id. ibid.* et تارةٌ « fois, » pluriel تِيَرٌ, Dj. *s. v.* où celui-ci

[1] Voici le passage de Soyouṭi : قال ابو عبيد فى غريب المصنّف لم يات فَعْلَةٌ وفِعَلٌ الا فى ثلاثة احرف بضعة وبضع وبدرة وبدر وهضبة وهضب وزاد فى الصحاح عن الاصمعى قصعة وقصع وحلقة وحلق وحيدة وحيد وعيبة وعيب وزاد فى المجمل ثلة الجماعة من الغنم وثلل

remarque que تِيَرٌ est pour تِيَارٌ, à cause de la lettre faible qui est au milieu du mot[1]. Nous avons vu que le même phénomène se produit aussi dans des mots dont la seconde radicale est une lettre forte; d'autres mots ayant, comme تارة, une lettre faible, sont ضَيْعَة « champ, » pl. ضِيَعٌ, Sîb. ١٥, ٩; خيمة « tente, » pl. خِيَمٌ, *id. ibid.*

§ 96 : 56. — فَعَلٌ (Sacy, § 867).

De mots ayant au singulier une longue après la deuxième radicale : أَدِيمٌ « terre, » pl. أَدَمٌ, *Ḥam.* ١٣٩, 17, où Tebr. compare إِهَابٌ « peau, » pluriel أَهَبٌ; أَفِيقٌ « cuir, » pl. أَفَقٌ; عَمود « colonne, » pluriel عَمَد; قضيم « épée rouillée, » pl. قَضَمٌ. Soyouṭi, *Mizhār*, II, 51, cite les mêmes exemples, plus عَسِيبٌ « os de la queue, » pluriel عَسَبٌ.

§ 97 : 57. — فُعُلٌ (Sacy, § 843).

Est le pluriel naturel de tous les mots qui, au singulier, ont une longue après la deuxième radicale.

[1] Voici le passage de Djaûhâri, *s. v.* والجمع تارات وتير وهو مقصور من تيار كما قالوا قامات وقيم وانما غير لاجل حرف العلة ولولا ذلك لما غيّر الا ترى انهم قالوا فى جمع رحبة رحاب ولم يقولوا رحب قال الشاعر يقوم تارات ويمشى تيرا

[illegible] des mots des formes فعل, [illegible]. il me semble être con- [illegible] grammairiens considèrent [illegible] comme un pluriel de pluriel, [illegible] comme intermédiaire. Cf. Mou- [illegible] Feid. II. ١er, 17. On trouve de [illegible] qui a une lettre faible au [illegible] pluriel عُوُز, Sib. ٢٠, 15. On [illegible] حشف. comme pluriel de خشباء [illegible]

[illegible] — [illegible] Sacy. § 842).

[illegible] plus légère pour فُعُل; dans [illegible] indépendant.

[illegible] pluriel سُقُف, Tebr. ad [illegible] pluriel رُهُن, *id. ibid.* [illegible] (flèche) [illegible] médiale faible) [illegible] Amr ben Kolth. *Mo'al.* v. 77; [illegible] deuxième radi- [illegible] *Ham.* ٢٧, 24. [illegible] أُسُد. *Ham.* ٧٥. [illegible] méd. و), [illegible] 18.

c. De فَعِلٌ : لَسِنٌ « beau diseur, » pluriel لُسْنٌ, *Ham*. ٩٩٥, 17.

d. De فَعَلَةٌ : بَدَنَةٌ « corps, » pl. بُدْنٌ, *Cor*. XXII, 37, où Beid. compare خَشَبَةٌ « bois dur, » pluriel خُشْبٌ; (méd. و), نَاقَةٌ « chameau, » pluriel نُوقٌ, vers ap. Sacy, *Anthol*. p. 336; بَاحَةٌ, Har. ٢٨٥, 2, où le commentaire compare سَاحَةٌ « aire, » plur. سُوحٌ et لَابَةٌ « endroit pierreux, » pluriel لُوبٌ.

e. De فاعل (méd. و) : هائدٌ « repentant, » pluriel هُودٌ. *Cor*. II, 105; عائدٌ « visiteur, » pl. عُودٌ. Lebid, *Moʿal*. v. 7, où le commentaire, donné par Arnold, fournit plusieurs exemples de mots en فاعِلٌ sans *waw* au milieu, qui font aussi au pluriel فُعْلٌ. Ce sont : بازِلٌ « dent de devant, » pluriel بُزْلٌ; فارِهٌ « agile, » pluriel فُرْهٌ. Cependant, en général, فُعْلٌ ne se rapporte qu'au singulier en فاعِلٌ, dont la seconde radicale est un *waw*. Cf. aussi حائل « chamelle peu féconde, » pluriel حُول. *Ham*. ٣٤٤, l. pénult.

f. De فَعالٌ (méd. و) : نَوارٌ « fuyard, » pluriel نُورٌ, *Mouf*. ١٨١, 18; عَوانٌ « animal entre deux âges, » pl. عُونٌ, *id*. *ibid*.

g. De فِعالٌ : غِلافٌ « fourreau, » pl. غُلْفٌ, *Cor*. II, 82; (méd. و) خِوان « table, » pluriel خُونٌ, Sîb. ٢٥, 13.

h. De فُعال : غُرابٌ « corbeau, » pluriel غُرْبٌ, Ibn Dor. *Icht.* ٢٥٣, 14; ذُبَابٌ « mouche, » pluriel ذُبٌّ, *id. ibid.* سُوارٌ « bracelet, » pluriel سُورٌ, Sîb. ٢١, 17.

i. De فَعّالٌ, dans un seul mot, d'après Soyouṭi, *Miz.* II. 63, خُوّارٌ « faible, » pluriel خُورٌ.

i. De فَعِيلٌ : غَدِيرٌ « étang, » pluriel غُدْرٌ, ʿAmr, *Moʿal.* v. 78; عقيم « femme stérile, » pluriel عُقْمٌ, *Ḥam.* ٧٠٣, 10.

k. De فَعُولٌ, selon quelques-uns, رَسُولٌ « prophète, » pluriel رُسْلٌ. Sîb. ١٩, 18; (méd. و) قَوُولٌ « bavard, » pluriel قُولٌ, *id.* ٢٠, 14.

l. De فَعِيلَةٌ : ظَعِينَةٌ « selle de femme, » pluriel ظُعْنٌ, Lebid, *Moʿal.* v. 12.

m. De فُعْلِىٌّ : جُعْفِىٌّ « de la tribu de Djouʿf, » pl. جُعْفٌ. *Ḥam.* ٣٨٢, 9, où Tebrîzî compare زَنْجِىٌّ « le Zandjite » et زَنْجٌ; et رُومِىٌّ « Romain, » et رُومٌ; جُونِىٌّ « sorte d'oiseau, » pluriel جُونٌ. *Ḥam.* ٩٥٤, *l. ult.* « Et c'est, dit Tebrîzî, comme on dit عَرَبِىٌّ « arabe, » et عُرْبٌ; et c'est là un pluriel analogue à celui qui ne se distingue de son singulier que par la suppression d'un *hâ*, comme تَمْرَةٌ et تَمْرٌ « les dattes. »

§ 99 : 59. — فَعْلٌ.

N'est employé que dans un certain nombre de mots,

et particulièrement de participes en فاعِل, pris substantivement. Ainsi راجِل « fantassin, » pluriel رَجْل, *Cor.* XVII, 66; ماعِز « chèvre, » pluriel مَعْز, *Cor.* XVII, 44; صاحِب « compagnon, » pluriel صَحْب, ʿAmroûouʿl-ḳeis, *Moʿal.* v. 15; تاجِر « marchand, » pl. تَجْر, Beid. *ad Cor.* I, ٣١٢, 14; شائِلَة « chamelle grosse, » pluriel شَوْل, Ṭarafa, *Moʿal.* v. 15; هَدِيَّة « moyen, » pluriel هَدْى, *Cor.* V, 2, où Beid. compare جَدِيَّة « fine poussière, » pluriel جَدْى; عَصُوف « vent violent, » pluriel عَصْف, Motanebbi, ١٠, 8.

§ 100 : 60. — فِعْل.

N'est qu'une variété de la forme فُعْل, appartenant aux noms dont la seconde radicale est un *yâ* et détermine le changement de la voyelle. Ainsi أَهْيَم « obscur, » pluriel هِيم, *Cor.* LVI, 35; أَشْيَب « qui a les cheveux blancs, » pluriel شِيب, ʿAmr. *Moʿal.* v. 47; ناب « dent, » pluriel نِيب, Sîb. ١٤, 2; بَيُوض « blanc, » pluriel بِيض, *id.* ٢٥, 17, etc. Citons enfin دِمْى pour دُمًى, par une licence poétique, Antar, *Moʿal.* v. 15.

§ 101 : 61. — فَعْلَى (Sacy, § 861).

Il n'y a rien à ajouter à la nomenclature très-riche et très-complète donnée par M. de Sacy.

§ 102 : 62. — فِعلى.

A la note citée par M. de Sacy, p. 368, note 1, et empruntée par lui à Hariri, p. ٥٢٩, l. ١٤, on peut comparer *Mouf.* ٨٢, 18 et *Alf.* ٣٢٣, 5.

En terminant ce travail, je ne me fais aucune illusion sur les lacunes que je laisse, sans même chercher à les combler; car pour que ce travail fût complet, il faudrait maintenant parler ici en détail des formes particulières aux noms de pluriels; des diminutifs formés non pas du singulier, mais du pluriel; des noms relatifs, comme حَشائِشِيّ « un herboriste, » qui proviennent, par l'addition d'un *yâ*, de mots au pluriel, ici de حَشائِش « les herbes; » des sens différents dans lesquels sont pris les divers pluriels d'un même mot, etc. etc. Cependant, tel qu'il est, je ne désespère pas que cet essai, augmenté de quelques appendices où j'essayerai de traiter ces points spéciaux, ne présente quelque intérêt pour ceux qui s'adonnent aux études de grammaire sémitique.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 AVRIL 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Behrnauer, de Dresde, qui offre à la Société asiatique des photographies de quatre plaques d'inscriptions assyriennes. Le Conseil décline cette offre; il paraît que ces inscriptions ont déjà été publiées dans l'ouvrage de M. Lajard.

Est proposé et reçu membre de la Société :

M. l'abbé Favre, professeur à l'École des langues orientales vivantes.

M. Oppert donne lecture de la traduction d'une petite inscription assyrienne, qui contient une dénonciation au roi d'un ministre qui n'aurait pas employé pour sa destination une somme de sept talents. M. Oppert donne quelques détails sur d'autres petits documents du même genre.

M. Mohl annonce à la Société asiatique que l'Académie des Inscriptions a décidé aujourd'hui même la publication d'une collection d'inscriptions sémitiques.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'éditeur. *Cosmographie de Chems-ed-din Abou-Abdallah Mohammed-ed-Dimichqi.* Texte arabe, publié par M. Mehren. Saint-Pétersbourg, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Geografia de las lenguas y carta etnografica de Mexico,* par M. Orozco y Berra. Mexico, 1864, in-4°.

Par l'auteur. *Indische Alterthumskunde,* von Chr. Lassen. Vol. I, part. 2, deuxième édition. Leipzig, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Martin Hylacomylus Waltzenmüller, ses ouvrages et ses collaborateurs,* par un géographe bibliophile. Paris, 1867, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie.* Février-mars 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Les Psaumes,* traduits de l'hébreu par M. Charles Bruston. Paris, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Dictionnaire étymologique chinois-annamite et latin-français,* par G. Pauthier. Paris, 1867, grand in-8°. I[re] livraison, comprenant les dix premiers radicaux.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IX, VIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

De la traduction arabe de Dioscorides, et des traductions arabes en général. Études philosophiques pour faire suite à celles sur Ebn Beithâr. (M. L. Leclerc.) 5

Relation du voyage de K'hiéou, surnommé Tchang-tch'un (Long printemps), à l'ouest de la Chine, au commencement du XIIIe siècle de notre ère. (M. Pauthier.) 39

Notice sur Orwa ben el Ward. (M. R. Boucher.) 97

Extraits du livre intitulé : Solutions de passages de l'Écriture Sainte, écrites à la demande de Héthoum Ier, roi d'Arménie, par le vardapet Vardan; traduits de l'arménien vulgaire sur le texte original. (M. Évariste Prud'homme.) 147

Le Mahâbhârata, poëme épique de Krishna-Dwaipayana, traduit complétement pour la première fois du sanscrit en français. (M. Hauvette-Besnault.) 205

Études bouddhiques. Sûtra des quatre perfections (Chatushka nirahâra). (M. Feer.) 269

Notice sur le couvent ibérien du Mont Athos. (M. Victor Langlois.) 331

Recherches sur la langue de la rédaction primitive du Livre d'Énoch. (M. J. Hallévi.) 352

Essai sur les formes de pluriels en arabe. (M. Hartwig Derenbourg. 425

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Procès-verbal de la séance du 14 décembre 1866 87

Reglement de la Bibliothèque. — Annexe au Règlement. — Service intérieur de la Bibliothèque. — Une traduction hébraïque du livre de Hénoch. (J. Derenbourg.) — La prononciation du ج (J. D.)

Pages.

Procès-verbal de la séance du 11 janvier 1867............ 239

Procès-verbal de la séance du 8 février 1867............ 240

Sepher Taghin. Liber coronularum. (J. Derenbourg.) — Quelques observations sur l'accent zakeph-katon en hébreu. (J. D.) — Deux passages dans le IV[e] volume des Prairies d'or de Masoudi. (J. D.) — Un vers du Ta'rifât expliqué. (J. D.) — Topographie de la Petite et de la Grande Arménie, par Nersès, D[r] Sarkissan. (Victor Langlois.) — Lettre adressée à M. Reinaud. (N. de Khanikof.) — Oho Saka (Léon De Rosny.) — Un document sur les Falachas. (Hermann Zotenberg.) — The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, with annotations. (J. M.)

Procès-verbal de la séance du 8 mars 1867............... 395

Procès-verbal de la séance du 10 mai 1867............... 396

Rapport fait à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par la Commission spéciale chargée de l'examen du projet d'un *Corpus inscriptionum semiticarum.* — Macrizii de valle Hadhramaut libellus arabice editus et illustratus. (Ch. Defrémery.) — Oriental mysticism, etc. (Garcin de Tassy.) — Die preussische Expedition nach Ost-Asien. (Léon De Rosny.)

Procès-verbal de la séance du 12 avril 1867............... 525

Table des matières.................................. 527

FIN DE LA TABLE.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 02451 0961

